Pr. Prof. Dr. DUMITRU STĂNILOAE

STUDII DE TEOLOGIE DOGMATICĂ ORTODOXĂ

TIPĂRITĂ PRIN STĂRUINȚA ȘI CU BINECUVÎNTAREA
ÎNALT PREA SFINȚITULUI
Dr. NESTOR VORNICESCU
MITROPOLITUL OLTENIEI

EDITURA MITROPOLIEI OLTENIEI
CRAIOVA — 1990

CUPRINS

A. HRISTOLOGIA SFÎNTULUI MAXIM MĂRTURISITORUL

PARTEA I

I. ÎNVĂȚĂTURA SF. MAXIM MĂRTURISITORUL DESPRE IISUS HRISTOS, ÎNAINTE DE POLEMICA DIRECTĂ CU MONOFIZITISMUL ȘI MONOTELITISMUL

1. Înomenirea Fiului lui Dumnezeu și îndumnezeirea oamenilor în cadrul istoriei, în general

Primele scrieri, prin excelență hristologice, ale Sf. Maxim Mărturisitorul : „Ambigua", partea mai veche (pusă după partea mai nouă), „Capita de Theologia et de Incarnatione Domini" și „Quaestiones ad Thalasium", scrise de el după anul 626 și înainte de anul 634, pe cînd se afla în Africa și cunoscuse pe Sofronie, egumenul mănăstirii Eucrates, din Alexandria, devenit la anul 634 Patriarh de Ierusalim, vizează, în general, monofizitismul severian și origenismul, care stătea la baza aceluia, datorită faptului că în Alexandria și în Egipt — Africa — se aflau mulți monofiziți, fie de acolo, fie refugiați din Răsărit, din pricina incursiunilor perșilor.

În aceste scrieri, care alternau cu altele, în care Sf. Maxim combătea direct monofizitismul, el expune în mod pozitiv o viziune despre Hristos și despre istoria, opusă origenismului și monofizitismului. Contrar monofizitismului, Fiul lui Dumnezeu se „înomenește" în mod real, ca să „îndumnezeiască" pe om, fapt ce se va desăvîrși în viața viitoare, dar care e pregătit în cursul vieții istorice. Istoria are, contrar origenismului, un rost pozitiv. Omul crește în ea spre îndumnezeire. Ea nu e o temniță de care omul se silește să scape, după ce a fost amăgit să vină în ea, plictisit de o existență anterioară. Fiul lui Dumnezeu gîndește pe om din veci, îl creează în timp, ca să-l ducă, în cursul lui, spre o veșnică și fericită odihnă în El. Dumnezeu hotărăște să-i aducă pe oameni la existență, pentru că are un Fiu și vrea să-și extindă iubirea de Tată și la alți fii. De aceea îi aduce la existența prin Fiul Său, dar nu prin naștere, din sine, pentru a nu relativiza iubirea față de El și a nu se arăta supus unei legi în toate, ci prin creare.

El hotărăște să-i creeze pe oameni de veacuri, ca să-i conducă spre El, spre înfiere sau spre îndumnezeire, în cursul istoriei, și să-i desăvîrșească în comuniunea cu El sau în îndumnezeire în viața veșnică, viitoare.

Fără Hristos, sau fără Fiul lui Dumnezeu făcut om, istoria nu L-ar avea pe Dumnezeu prezent în ea ; Dumnezeu ar fi o existență cu totul separată de ea, neinteresat de ea, sau de omenire. Și nici omenirea n-ar avea perspectiva de-a ajunge, în viața viitoare, în El. N-ar exista o legă-

tură între omenire și existența supremă, izvorul a toată existența, care nu poate să aibă caracter personal. Și, în acest caz, unde s-ar duce oamenii după moarte. Desigur, în esența impersonală. Fără Hristos, omul n-ar avea nici o valoare și istoria nici un sens. Și, în acest caz, totul ar fi fără sens. Hristos e sensul tuturor. După Sf. Maxim Mărturisitorul, în învățătura Evangheliei Sf. Ioan despre Dumnezeu Cuvîntul, Cel „prin care toate s-au făcut", e implicată și ideea că în El e sensul tuturor.

Sf. Maxim opune viziunea aceasta origenismului, care vedea apariția oamenilor într-o plecare a unor spirite dintr-un dumnezeu imperfect, deci oarecum și impersonal, căci ea se produce fără voia lui, ca, după o îmbrăcare și petrecere în corpuri, să se întoarcă în el, fără să se desăvîrșească în istorie și fără să se îndumnezeiască nici în el, în veșnicie, ci să plece iarăși, din el, în noi corpuri.

După Sf. Maxim Mărturisitorul, Dumnezeu gîndește rațiunile oamenilor din veci, le dă acestora o existență în timp ca să crească spiritual în El, în cursul ei, și să se desăvîrșească în El, prin deplina lor îndumnezeire sau înfiere în viața viitoare.

Dacă nu s-ar fi făcut om însuși Fiul lui Dumnezeu, oamenii nu s-ar odihni în infinitatea Lui, în veci, după o anumită pregătire în istorie care le dă și lor posibilitatea să se decidă pentru această veșnică odihnă, în infinitatea Lui iubitoare. În acest caz, timpul lumii, cu oamenii ar fi și fără început și fără sfîrșit, fiecare om venind și sfîrșind într-o esență supusă aceleiași legi fără sens. N-ar avea nici un sens ca, în acest timp nesfîrșit să apară, ca istorie, un timp al umanității. O istorie a umanității are un sens numai ca o perioadă, cu începutul în voia lui Dumnezeu, Care s-a făcut om și a trăit un timp anumit în istorie, ca să trăiască, apoi, ca om, în veșnicie, dă existenței omului și omenirii într-un timp limitat, un sens. Fiecare om e adus la existență cu un rol potrivit timpului istoric în care are să trăiască, ca să ducă cu el, în veci, o experiență unică din timpul lui, pe care s-o îmbogățească în veci. O istorie veșnică a omenirii nu și-ar împlini acest scop. Iar un timp al lumii, fără oameni, și mai puțin. Aceasta înseamnă că și istoria tuturor oamenilor are un început și un sfîrșit : un început, în gîndirea anterioară a lui Dumnezeu. Cuvîntul și un sfîrșit, în veșnica odihnă în infinitatea iubirii Lui.

Cuvîntul lui Dumnezeu este un ipostas rațional, este Rațiunea personală și, de aceea, cuvîntătoare supremă. Ca atare, oamenii sînt creați prin El cu un scop, cu un sens, după chipul Lui, pentru a le vorbi și pentru a-I răspunde și a-și vorbi ei înșiși. El le vorbește, comunicîndu-le sensul existenței lor, de-a înainta spre odihna veșnică în El, cu voia lor și ei îi răspund pentru a arăta că înțeleg sensul ce li se comunică și îl însușesc. Iar sensul este ca să se facă și ei fii ai lui Dumnezeu, prin harul sau darul Lui și prin alegerea lor liberă, în unire strînsă cu Fiul lui Dumnezeu, prin Care sînt făcuți în acest scop și ajutați să ajungă la El. În acest scop, El nu e numai Cel prin care au fost făcuți, ci și Cel prin care sînt conduși spre deplina unire și asemănare cu El, pentru veci, cînd ei au pierdut puterea pentru acest drum, prin despărțirea de El, de pe urma alegerii unei existențe independente prin păcatul primilor oameni.

Astfel, oamenii sînt creați prin Fiul lui Dumnezeu și conduși de El spre înfierea lor, spre deplina și veșnica frăție cu El, prin îndumnezeire, făcîndu-se în acest scop, El însuși Frate cu ei, în umanitate. Cel mai deplin sens, cea mai adevărată rațiune, Rațiunea de calitate dumnezeiască stă în faptul că ea e Fiul Lui iubit și iubitor; și cea mai înaltă raționalitate sau cel mai mulțumitor sens al existenței omului este a fi făcut și el fiu al lui Dumnezeu, din puterea Fiului Lui. Fără o adunare a creației în Dumnezeu, creația și istoria ei n-ar avea nici un sens. Iar adunarea creației în Dumnezeu are ca punct central adunarea Dumnezeirii cu umanitatea, în ipostasul lui Hristos.

În Hristos, Fiul lui Dumnezeu cel neschimbat în infinitatea Lui, făcut om într-un răstimp anumit al istoriei, legat cu toată istoria, își găsește odihna și-și arată valoarea și sensul veșnic și creația Sa, iar oamenii, în care ea devine istorie, își află odihna lor veșnică în infinitatea și eternitatea Lui ca Dumnezeu.

Iisus Hristos, care unește Dumnezeirea veșnică cu omenirea, care e creată în timp și pentru a se pregăti în timp pentru veșnicie, dă omenirii și lumii temporale o valoare, pe care n-ar avea-o dacă n-ar fi decît ea și timpul ar fi pentru veșnicie. Dumnezeu, făcut om într-un moment dat al istoriei și trecut ca om în veșnicie, eternizează pe fiecare om și tot ce a trăit fiecare om în istorie, cum n-ar face-o o lume temporală fără început și fără sfîrșit.

Chiar prin faptul că istoria nu-i dă omului totul, ea îl face pe om să năzuiască după o viață veșnică, dincolo de timp. Și istoria îl face pe om să năzuiască după veșnicia în Hristos, mai ales după cădere, chiar prin faptul că plăcerile ei materiale, la care l-a coborît, nu-l fac fericit cu adevărat și durerile inevitabile, care urmează plăcerilor, îl duc pînă la urmă la moarte la sfîrșitul vieții de pe pămînt. Istoria e necesară ca o pregătire a omului pentru veșnicie. Omul se poate pregăti în ea pentru veșnicie. Acesta e sensul ei. Dar dacă n-ar fi, după ea, veșnicia, dacă ar fi numai ea la nesfîrșit, n-ar avea nici un sens.

Dar istoria oamenilor și a lumii are un început și un sfîrșit, pentru că este opera lui Dumnezeu, ca existență conștientă din eternitate. Ca atare este și preștiută de El. Și e preștiută ca mod de-a fi al oamenilor creați, prin care sînt duși la îndumnezeire, prin puterea Lui și voia lor (nu prin ființă, ci prin har), ca spre veșnica lor fericire. Căci odată ce Dumnezeu, care e o comuniune tripersonală, S-a hotărît să-i creeze pe oameni, nu se putea ca în această hotărîre să nu fie implicată și hotărîrea de a-i duce, cu voia lor, la veșnica lor fericire, sau la îndumnezeire, la umplerea lor de tot ce are El. Fiind mărginiți, dar liberi, oamenii trebuiau să fie și au fost înzestrați cu o mișcare liberă spre infinitatea Lui. Aceasta înseamnă istoria. Dar El li s-a făcut simțit prin aceasta nu numai ca Cel ce le este cauză, ci și ca Cel ce le este țintă. Căci odată creați de El ca ființe în timp, S-a făcut și țintă atractivă în ei, dar într-un dialog liber cu ei. În acest dialog, Dumnezeu Cuvîntul îi face pe oameni să simtă tot mai clar chemarea Lui spre El, să vină, prin aceasta, tot mai aproape de ei. Dar, după ce prin libertatea lor, au devenit neputincioși ca să răspundă cu fapta la chemarea Lui, S-a făcut El însuși și om, rămînînd și Dumnezeu, ca să se audă pe Sine însuși și ca Dumnezeu, care cheamă, și ca om chemat.

Deosebirea între creaturile chemate să înainteze, în timp, spre Dumnezeul cel necreat și Dumnezeul necreat o afirmă Sf. Maxim Mărturisitorul și în fatpul că respinge afirmarea (origenistă) că și Hristos e prevăzut ca om, nu numai de Sf. Treime, ci și de cei între care va veni ca om, deoarece și ei sînt din eternitate, ca și El, în alte și alte forme de existență. E un panteism vădit, odată ce toate sînt din eternitate, ca stînd și înălțîndu-se printr-o lege oarbă și nevăzută.

Această viziune despre istorie a Sf. Maxim formează conținutul multor capitole din „Ambigua", dar, mai ales, din *„Quaestiones ad Thalasius"*. În mod general, ea este expusă în cap. 60 din „Quaestiones ad Thalasius. O redăm prin propriile lui cuvinte :

Prin taina lui Hristos, cuvîntul Scripturii a numit pe Hristos însuși... Iar această taină este, desigur, unirea negrăită și neînțeleasă a Dumnezeirii și umanității într-un singur ipostas. Unirea aceasta adună umanitatea cu Dumnezeirea în tot chipul, în rațiunea ipostasului și face din amîndouă un singur ipostas compus, fără să aducă nici un fel de micșorare a deosebirii lor ființiale după fire...

Căci se cădea Făcătorului a toate, ca, făcîndu-Se prin fire, potrivit iconomiei, ceea ce nu era, să se păstreze pe Sine neschimbat, atît ca ceea ce era după fire, cît și ca ceea ce s-a făcut prin fire. Fiindcă nu se poate cugeta la Dumnezeu vreo schimbare, precum nu se poate cugeta peste tot vreo mișcare, care, singură, face cu putință schimbarea la cei ce se mișcă. Aceasta este taina cea mare și ascunsă. Aceasta (participarea la neschimbarea lui Dumnezeu cel nemărginit, fără schimbarea lor, n.n.) este ținta fericită (sfîrșitul) pentru care s-au întemeiat toate. Acesta este scopul dumnezeiesc, gîndit mai înainte de începutul lucrurilor (creaturrilor). Definindu-l pe acesta spunem că el este ținta finală, mai înainte gîndită, pentru care sînt toate, iar ea pentru nici una. Spre această țintă finală privind, Dumnezeu a adus la existență ființele creaturilor. Acesta este, cu adevărat, sfîrșitul Providenței și al celor providențiate. Atunci se vor readuna în Dumnezeu cele făcute de El. Aceasta este taina care circumscrie toate veacurile și descoperă sfatul supra-infinit al lui Dumnezeu, care există de infinite ori infinit, înainte de veacuri. Iar vestitor al ei s-a făcut însuși Cuvîntul ființial al lui Dumnezeu, devenit om. Căci Acesta a dezvăluit, dacă e îngăduit să spunem așa, însuși adîncul cel mai dinăuntru al bunătății părintești și a arătat în Sine sfîrșitul pentru care au primit creaturile începutul existenței. Fiindcă pentru Hristos sau pentru taina lui Hristos au primit toate veacurile (timpul, sau istoria n.n.) și cele aflătoare înlăuntrul veacurilor începutul existenței și sfîrșitul lor în Hristos. Căci încă înainte de veacuri a fost cugetată și rînduită unirea hotărnicitului și a nemărginitului, a măsurii și a ceea ce e nemăsurat, a marginii și a nemărginitului, a Creatorului și a creaturii (care trăiește în El veșnicia și nemărginirea, căpătînd o valoare veșnică, n.n.) a stabilității și a miscării. Iar această taină s-a înfăptuit în Hristos, care s-a arătat în cel din urmă dintre timpuri, aducînd prin ea împlinirea hotărîrii de mai înainte a lui Dumnezeu. Aceasta, pentru ca cele ce se mișcă după fire (în timp, în istorie, n.n.) să-și găsească odihna în jurul Aceluia, care este, după ființă, cu totul nemișcat... . . . .

... Această taină a fost cunoscută mai înainte de toate veacurile de către Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt... Pentru că în întreg Fiul, care împlinește taina mîntuirii noastre prin întrupare, se află întreg Tatăl, după ființă, nu întrupîndu-Se, ci binevoind să se întrupeze Fiul și întreg Duhul Sfînt după ființă, nu întrupîndu-Se, ci conlucrînd cu Fiul la întruparea cea negrăită pentru noi... Și, să nu se întrebe nimeni cu nedumerire, cum Hristos, fiind Unul din Sfînta Treime, e preștiut de ea. Căci nu ca Dumnezeu a fost preștiut, ci ca om...

Căci se cădea, cu adevărat, ca Cel ce este după fire Făcătorul tuturor, să fie și Autorul îndumnezeirii după har al celor create, ca, astfel, Dătătorul existenței să se arate și ca Dăruitorul fericirii veșnice a existenței... Numai Dumnezeu, care este mai presus de cele ce sînt, se cunoaște și pe Sine ca ceea ce este după ființă și le cunoaște și pe toate cele făcute de El, înainte ca ele să fie. Ba va dărui, după har, și făpturilor cunoștința despre ele înseși... și le va descoperi și rațiunile lor ce se află în El, în chip unitar, mai înainte de facerea lor.

Unii (urmînd lui Origen, n.n.) spun că Hristos a fost cunoscut mai înainte de întemeierea lumii, de către aceia cărora li S-a arătat, apoi, în trupurile cele mai de pe urmă, întrucît și ei erau și au existat dinainte de întemeierea lumii (acesteia, n.n.), împreună cu Hristos cel cunoscut de mai înainte. Dar noi nu primim această învățătură, fiindcă e cu totul străină de adevăr, ca una ce face ființă celor raționale coeternă cu Dumnezeu (Quaest. ad Thalas. trad. rom. 325—329).

Aceeași viziune o prezintă Sf. Maxim și în cap. 22 din „Quaest. ad Thalas.", în care sensul istoriei este expus și mai precis. Istoria dinainte de întruparea Sa, Dumnezeu Cuvîntul o folosește pentru lucrarea prin care pregătește înomenirea Sa, iar pe cea de după aceea pentru lucrarea în vederea îndumnezeirii oamenilor. Dacă nu s-ar fi făcut om cu adevărat, oamenii n-ar fi putut fi îndumnezeiți. Acest capitol era îndreptat împotriva arienilor, care negau în Iisus Hristos sufletul omenesc, ca și împotriva apolinariștilor, care negau lui Hristos mintea sufletului, dînd temei monofiziților, după care în Hristos a pătimit Dumnezeirea însăși. Acest sens al înomenirii Fiului lui Dumnezeu îl arată însuși Sf. Maxim în cap. 2, din partea a doua din „Ambigua", scrisă după „Quaest. ad Thalas". Explicînd termenul în omenire, folosit de Sf. Grigorie de Nazianz, în acest capitol din „Ambigua", Sf. Maxim spune :" „Apoi, (Sf. Grigorie) a adăugat „Nimic nu ne împiedică să zicem chiar înomenit", nu numai din pricina arienilor, care puneau în locul sufletului dumnezeirea și a apolinariștilor, care susțineau un suflet fără minte și, în felul acesta, ciunteau deplinătatea firii omenești a Cuvîntului și-L făceau pătimitor prin firea dumnezeirii, ci și ca să se arate că Dumnezeu Cel Unul Născut s-a făcut om, cu adevărat, deplin, ca să lucreze El însuși mîntuirea noastră printr-un trup activ prin fire însuflețit de minte și rațiune" (*Ambigua*, trad. rom., p. 48—49).

Dar iată textul din cap. 22, din „Quaest, ad Thalas" : „Cel ce a dat ființă întregii creațiuni văzute și nevăzute, numai cu puterea voinței Lui, a avut înainte de toți vecii, deci înainte și de facerea lumii, un plan prea bun și negrăit, referitor la ea. Iar acest plan a fost ca să se unească El însuși, fără schimbare, cu firea oamenilor, prin unirea adevărată

într-un ipostas, și să se unească cu Sine, în chip neschimbat, firea omenească. În acest scop a împărțit veacurile cu înțelepciune, rînduindu-le pentru lucrarea prin care S-a făcut pe Sine om, iar pe altele pentru lucrarea prin care face pe om Dumnezeu. Sfîrșitul veacurilor, mai dinainte hotărît pentru lucrarea prin care S-a făcut pe Sine om, a ajuns la noi, sfatul lui Dumnezeu cu privire la întrupare, aflîndu-și împlinirea prin înfăptuirea lui. Odată ce veacurile, rînduite de mai înainte pentru lucrarea prin care Dumnezeu avea să se facă om, au luat sfîrșit la noi, Dumnezeu împlinind, cu adevărat, întruparea Sa desăvîrșită, trebuie să așteptăm de aci înainte celelalte veacuri ce vor veni, care sînt rînduite pentru lucrarea îndumnezeirii tainice și negrăite a oamenilor.

În cursul lor ne va arăta Dumnezeu bogăția covîrșitoare a bogăției Lui, lucrînd desăvîrșit în cei vrednici îndumnezeirea. Căci, dacă a ajuns la capătul lucrării tainice a înomenirii în tot chipul, asemenea nouă, afară de păcat, și coborîndu-Se, în tot chipul, pînă la cele mai de jos părți ale pămîntului, unde-L prăbușise pe om tirania păcatului, desigur că va ajunge și la capătul lucrării tainice de îndumnezeire a omului, făcînd pe om în tot chipul asemenea Lui, afară de identificarea în ființă cu El, și ridicîndu-l mai presus de toate cerurile, unde mărimea firească a harului îl cheamă din pricina nesfîrșitei bunătăți, pe omul care zace jos". Deci, „dacă Domnul nostru Iisus Hristos este începutul, mijlocul și sfîrșitul tuturor veacurilor trecute, prezente și viitoare, pe drept cuvînt putem zice că a ajuns la noi, în virtualitatea credinței, sfîrșitul veacurilor (*I Cor. X,* 11), destinate îndumnezeirii celor vrednici, sfîrșit care se va face arătat în mod actual în viitor" (*Quaest. ad Thalas.,* 22, trad. cit., p. 69—71).

Deci nu o lege impersonală aduce pe oameni la existență și îi conduce în cursul istoriei ca să-i piardă generație după generație, ci Dumnezeu Cuvîntul cel personal gîndește să le dea existență în istorie, le dă această existență, îi conduce în cursul ei, prin ea, spre Sine și-i unește cu Sine pentru veci. Pe tot acest drum lucrează iubirea Lui față de ei.

Istoria are un sens pozitiv și o importanță profundă, ca una în care creștem spiritual pentru îndumnezeirea în veșnicie.

În ea, omul înaintează de la existența pe care o primește de la Dumnezeu, la existența bună, ca să ajungă la existența veșnic bună (*Ambigua,* cap. 7 ; trad. cit. p. 73).

De aceea omul nu se întoarce din viața pămîntească la Dumnezeu așa cum a venit în ea, cum socotea Origen, căci Dumnezeu însuși aducîndu-l la simpla existență ca pe o creatură mărginită, dar liberă, îi dă chiar prin aceasta puterea să-L afle printr-o înaintare și creștere liberă spre El, ca țintă, pînă la un anumit grad în timp, iar după aceea în nesfîrșitele Lui, în veșnicie.

Viața în timp, în istorie, are o absolută importanță, deoarece contribuția omului la creșterea spirituală în Dumnezeu, pentru veșnica îndumnezeire, e neapărat necesară.

Sf. Maxim explică această „căutare" de către om a lui Dumnezeu ca „origine", înaintarea spre El ca țintă, și prin faptul că prin căderea în păcat, omul L-a părăsit pe Dumnezeu ca origine, căutîndu-L prin silința de-a scăpa de păcat sau prin virtute. Dar îmbină această explicare cu aceea că, cine e pus prin origine în mișcare spre ea o alta, nu are în sine

infinitatea originii, căci, în acest caz, ar rămînea în ea, ci caută infinitatea acesteia, înaintînd prin ea, ca spre țintă. „De cînd omul e aruncat prin neascultare, de îndată ce a început să existe, îndărătul sau originea sa, nu mai putea să caute ceea ce s-a situat în urma sa. Dar, deoarece originea circumscrie în mod natural mișcarea celor pornite din ea, pe drept cuvînt s-a numit ea și ținta finală, în care ca într-o cauză își află sfîrșitul mișcarea celor ce se află în mișcare" (*Quaest. ad Thalas.*, cap. 59; trad. cit. p. 321). Omul e creat de Dunmnezeu cu dorul de a înainta spre El; nu a plecat singur de la Dumnezeu, nemulțumit de El, ca să se întoarcă la El, după ce n-a găsit în viață ceea ce căuta. O despărțire de Dumnezeu a omului are loc după ce a fost creat, nu înainte de a fi venit pe lume. În concepția origenistă ca și în panteism, nu există desăvîrșirea și fericirea pe care o căuta omul.

Prin această idee Sf. Maxim combate iarăși origenismul, care nu dă nici o importanță istoriei cum nu dă nici concepția panteistă, dat fiind că cele ce ies dintr-o esență nu cîștigă nimic ieșind din ea, căci nu ies esențial din ea.

Vorbind de restabilirea și împlinirea scopului creației după căderea ei din legătura cu Dumnezeu, Cuvîntul creator, prin întruparea Lui, și definind această împlinire ca îndumnezeire și înfiere a oamenilor pentru veșnicie după începerea ei în istorie, prin întruparea Lui, Sf. Maxim vede această împlinire pregătită de istoria dinainte de întruparea Cuvîntului. Deci, împarte istoria în două mari etape, avînd ca centru al ei întruparea Cuvîntului. Prima parte s-a încheiat la „plinirea vremii" (*Gal.* IV, 4—5), la momentul potrivit pentru întruparea sau înomenirea Cuvîntului. După ea urmează partea a doua, în care se lucrează la îndumnezeirea oamenilor, prin comunicarea puterilor dumnezeiești din Cuvîntul întrupat care face posibilă această comunicare prin faptul că se face părtaș de umanitate. Puterile dumnezeiești venite oamenilor, din Hristos restabilesc dreapta folosire a puterilor lor naturale în virtuți și în contemplarea lui Dumnezeu prin dreapta folosire a rațiunii. Istoria are, astfel, ca Centru al ei, Cuvîntul întrupat.

Fiul lui Dumnezeu a lucrat, mai din exterior, asupra oamenilor prin Legea lui Moise, care prin ea însă nu le dădea puterea să se ridice la făptuirea curată a binelui, și prin darurile naturii, care, atrăgînd pe oameni prea tare la ele, și deci ispitindu-i la zeificarea lor, i-a dus pînă la urmă la convingerea că sînt insuficiente, că nu-i pot scăpa de moarte și nici înălța la binele neamestecat cu răul. Prin întrupare a venit El însuși la comuniunea intimă cu oamenii, ca model și izvor de putere al bunătății desăvîrșite, dar și ca biruitor al morții, pentru toți cei ce primesc comuniunea cu El. Dumnezeu nu se ține separat de lume care e creația Lui. Și lumea nu e străină de El. Căci, odată ce a creat-o prin Fiul sau Cuvîntul Său, rămîne prin El într-o legătură cu ea. Nici nu se întoarce omul singur la Dumnezeu, ci Dumnezeu însuși, adică Fiul Său Cuvîntul prin care a creat-o rămîne mereu în legătură cu omenirea în istorie și vine la ea deplin ca s-o ducă deplin la sine.

Astfel, odată ce a ajuns, deci, la noi sfîrșitul veacurilor rînduite pentru lucrarea prin care Dumnezeu Cuvîntul pregătea dinafară întruparea Sa ca om, încep veacurile viitoare, în care El își va împlini, din interiorul nostru, lucrarea prin care ne va îndumnezei și înfia. „În cursul

lor ne va arăta Dumnezeu bogăția covîrșitoare a bunătății Lui, lucrînd desăvîrșit în cei vrednici îndumnezeirea" (*Quaest. ad Thalas.*, 22; *Filoc*, cit. p. 70).

Prin gustarea din fructul pomului oprit, oamenii au căzut la o cunoaștere inferioară a materiei și a trupului separate de spirit și de Dumnezeu, adică la o cunoaștere prin simțurile care, golite de spirit, se îndulcesc de senzațiile procurate exclusiv de materie. Ea a fost o cunoștință care i-a dus pe oameni la moarte. Adam, „ascultînd de simțire, a luat ca sfetnic pe șarpe, mai mult decît pe Dumnezeu, și a poftit pomul oprit... și a schimbat viața după asemănarea fructului, făcîndu-și moartea vie în toată petrecerea de aici. Căci, dacă moartea e descompunerea materiei, iar trupul, care se susține prin afluența de mîncări, se descompune în mod natural necontenit, evaporîndu-se prin curgeri, Adam necontenit își ținea în vigoare moartea pentru sine și pentru noi prin cele despre care credea că susțin viața" (*Ambigua*, cap. 42, p. 155). Aceasta a născut în el nevoia scăpării de moarte și nevoia cunoașterii integrale. Prin aceasta, aflînd de spiritul din sine și, prin el, de Dumnezeu a descoperit orizontul infinit și netrecător al lor, și sensurile sau rațiunile lucrurilor, și putința de-a scăpa de moarte prin Cuvîntul sau Rațiunea lui Dumnezeu, izvorul acestor sensuri.

La această cunoștință nu s-au înălțat însă înainte de Hristos decît Sfinții prooroci, ridicîndu-se oarecum peste neputința adusă de căderea protopărinților. Și la ea se vor ridica cei ce vor primi Duhul Fiului lui Dumnezeu după întruparea Lui.

Prin Duhul Său, Cuvîntul a pregătit oamenii înainte de întruparea Sa prin mijlocirea proorocilor, prin Legea care lega oamenii de un Dumnezeu personal. A făcut aceasta ascuțindu-le prin Lege răspunderea morală și anunțîndu-le prin prooroci venirea lui Dumnezeu, Cuvîntul în trup. Aceasta a condus prin amîndouă șirul succesiv de oameni pînă la Maica Domnului, care va fi pregătită să-L nască ca Fecioară, deci fără de păcat. Pregătirea morală a omenirii a făcut-o și prin unele filozofii, precum și prin constatarea că prin nici una din acestea, oamenii nu se pot mîntui de moarte, ci au nevoie pentru aceasta de o lucrare a lui Dumnezeu, deosebită de natura proprie a lor.

Prin toate acestea Dumnezeu Cuvîntul a pregătit omenirea pentru venirea Lui ca om, în sînul ei. Dar la primirea Lui se vor ridica numai cei ce vor primi Duhul lui Hristos.

Oamenii, dacă n-ar fi căzut la o cunoaștere prin simțurile golite de spirit a materiei separate de Dumnezeu, s-ar fi spiritualizat tot mai mult, dar așa se pot spiritualiza înaintînd în sfințenie prin Duhul lui Hristos, din puterea și după pilda umanității Lui, care a luat trupul fără de păcat și a biruit în el urmările ireproșabile ale păcatului.

De aceea Sf. Maxim unește hristologia cu pnevmatologia, acestea alcătuind cele două părți inseparabile ale scrisului său. Această afirmare a necesității efortului spre curățirea de patimi, spre înduhovnicire a fost propriе totdeauna Bisericii din Răsărit, ca o concluzie a înțelegerii lui Hristos ca Fiul lui Dumnezeu, care S-a întrupat pentru a elibera umanitatea asumată de Sine și, apoi, a tuturor de păcat și de urmările lui și, prin aceasta, a o îndumnezei. În aceasta, ea se deosebește de

creștinismul apusean care, văzînd întruparea Fiului lui Dumnezeu ca om numai din necesitatea unei reprezentări juridice a oamenilor, în satisfacerea adusă prin moarte lui Dumnezeu pentru păcatul lor, vede mai puțin necesitatea unei înduhovniciri a oamenilor, pentru mîntuirea lor.

Vom vedea această unire între hristologie și purificarea ascetică sau virtuțile omului dobîndite prin Duhul Sfînt în cursul viitoarei expuneri. Deocamdată, dăm un text prin care Sf. Maxim leagă sfințenia omului de cunoașterea lui Dumnezeu, prin Duhul Sfînt.

Sf. Maxim, citind texte din Prooroci, spune : „E limpede din acestea că toți Sfinții au primit, pe de o parte, de la Duhul descoperiri, pe de alta, au cerut să li se lămurească rațiunile celor descoperite. De asemenea, că harul Duhului nu desființează cîtuși de puțin puterea firii, ci, mai degrabă, fiind aceasta slăbită printr-un mod contrar firii, o face iarăși tare prin întrebuințarea ei într-un mod potrivit firii înălțînd-o la înțelegerea celor dumnezeiești" (*Quaest. ad Thalas.* 59, trad., cit., p. 313).

Ridicarea firii omenești din păcat la viața curată în Dumnezeu prin ajutorul Duhului Sfînt, înseamnă pe de altă parte revenirea la normalitatea ei. Omul nu-și poate realiza toate posibilitățile lui, decît în comuniune cu Dumnezeu. Se afirmă prin aceasta că și în starea de cădere oamenii n-au pierdut cu totul puterile naturale de cunoaștere a lui Dumnezeu și de sfințire a lor și nici Cuvîntul lui Dumnezeu n-a încetat să le dăruiască Duhul Său cel Sfînt, prin care să cunoască rațiunile lucrurilor aflate în Sine, deci și pe El însuși, și să prezică venirea Lui la oameni întrupat în Hristos.

După această pregătire a veniri Sale, în care prezicerea Lui Dumnezeu Cuvîntul s-a făcut însuși om pentru a elibera prin Duhul Său cel Sfînt, întîi, în umanitatea asumată și, prin ea, în oamenii care vor voi „puterile naturale" prin care ajutați de Dumnezeu ar fi avut să se îndumnezeiască, sau să se unească desăvîrșit, la nesfîrșit, cu El, în viața viitoare, după o spiritualizare a lor în cursul istoriei.

Istoria care și-ar fi avut importanța ei pentru ajungerea oamenilor la îndumnezeirea desăvîrșită, în veșnicie, în cazul că nu s-ar fi produs căderea lor, a primit, după cădere, o altă calitate.

După cădere, ea s-a împărțit în două etape : una în care oamenii, ajutați de Dumnezeu, Cuvîntul neîntrerupt, și de Duhul Lui cel Sfînt se pregătesc pentru întruparea sau înomenirea Lui, și o alta prin care, după aceea, El lucrează la îndumnezeirea lor, pentru a ajunge, în veșnicie, la desăvîrșire, la care ar fi ajuns și în cazul că ar fi înaintat în ea printr-o viață spirituală susținută de Cuvîntul neîntrupat. Căci spiritualizarea trupului lor ar fi ajuns pînă la un fel de copleșire a lui prin spiritul lor tot mai umplut de dumnezeire, fără să fi fost necesară pentru aceasta asumarea trupului omenesc de Fiul lui Dumnezeu umplut de dumnezeirea Lui.

Venind într-o istorie ce poartă întipărirea păcatului și într-un timp influențat de urmările acestuia, inclusiv de prezența morții, Dumnezeu Cuvîntul le învinge în Sine, în cursul vieții Lui pămîntești, ca, din puterea biruirii lor în Sine, să capete și oamenii ce vin, pe rînd, în viața din istorie puterea biruirii lor. Astfel, istoria după păcat capătă și rostul

unei mișcări influențate de păcat și de luptă cu el și cu urmările lui, cu năzuința scăpării de ele și cu nădejdea ca acestea vor avea loc prin venirea în timp a Fiului lui Dumnezeu.

De aceea, odată cu întruparea Lui, în partea a doua a istoriei, aceasta are două subîmpărțiri : cea de la naștere, pînă la învierea, înălțarea Lui și trimiterea Duhului Său cel Sfînt și cea de atunci pînă la sfîrșitul chipului istoric al lumii, în care se va face pregătirea oamenilor pentru îndumnezeirea desăvîrșită în viața de veci viitoare.

Vom reda în acest capitol, mai întîi, expunerea generală a Sf. Maxim despre lucrarea lui Dumnezeu Cuvîntul în cele două părți ale istoriei, cu sfîrșitul ei în veșnicie, după planul preistoric despre crearea omului, pentru conducerea lui la îndumnezeirea veșnică ; și apoi însăși acea desăvîrșită îndumnezeire veșnică.

În alt capitol vom prezenta, după aceea, mai amănunțit, expunerea Sf. Maxim despre cele două subîmpărțiri ale lucrării lui Dumnezeu în istorie : lucrarea de îndumnezeire a firii omenești asumate în Persoana Lui și lucrarea de îndumnezeire a oamenilor după înălțarea Sa, pînă la sfîrșitul lumii.

Dar, remarcăm că a doua lucrare e prezentată de Sf. Maxim, mereu în strînsă legătură cu prima.

2. Lucrarea lui Dumnezeu Cuvîntul în istorie pentru pregătirea înomenirii Sale și lucrarea Lui pentru îndumnezeirea umanității în istorie și în veșnicie

Lucrarea benevolă a lui Hristos în cele două părți ale istoriei, în vederea îndumnezeirii omului și a desăvîrșirii lui în veșnicie, e prezentată de Sf. Maxim astfel :

Faptul că Sfinții dinainte de Hristos s-au ridicat prin Duhul dat lor cu anticipare, din cunoașterea pur materială a naturii în care au căzut Adam și Eva, Sf. Maxim îl vede exemplificat în Moise și Ilie, care sînt văzuți pe Tabor arătînd spre Hristos : „Ei n-au privit ca noi nici creațiunea, nici Sfînta Scriptură în chip material și coborît. Ei nu s-au folosit numai de simțire, de suprafețe și de figuri spre dobîndirea cunoștinței fericite a lui Dumnezeu, de litere și de silabe, din care vine greșeala și înșelăciunea în înțelegerea adevărului, ci de mintea singură, curățită și eliberată de toată ceața materială. Dacă, deci, voim să judecăm cu bună credincioșie, cercetînd cu înțelegere (mental) rațiunile celor sensibile, să privim la ei, cum înaintează corect pe cărarea dreaptă, spre cunoștința, fără greșală, **a lui Dumnezeu și a celor dumnezeiești**" (*Ambigua,* cap. 44, trad. cit., p. 157—8). Ridicați la cunoștința dreaptă, întreagă, neînchisă în cele materiale, Sfinții au ajuns, inevitabil, la cunoașterea Dumnezeului iubirii, sau al Dumnezeului Tată, care-și trimite Fiul iubit și iubitor la oameni, ca să-i facă și pe ei iubiți de Tatăl și iubitori ai Lui. Și, prin aceasta, văd că în Fiul lui Dumnezeu cel întrupat e toată lumina, tot sensul existenței.

Aceasta i-a făcut pe Sfinții din Vechiul Testament să poată proorocii venirea Fiului lui Dumnezeu în trup, dar și viața plină de lumină a harului la care ne va duce El, în viața viitoare. Această cunoaștere neînchisă numai în cele materiale, prin simțurile golite de înțelegerea

spirituală și de puterea lui Dumnezeu, i-a făcut, deci, să depășească natura cosmică și litera Legii vechi și să cunoască viața plină de har de dincolo de ele, la care e chemat omul în viața viitoare. „Cunoscînd Sfinții, cu înțelepciunea, nestatornicia și trecerea succesivă a vieții acesteia, au înțeles că nu aceasta este viața dăruită de Dumnezeu oamenilor, la început, ci au învățat tainic că Dumnezeu a creat la început alta, dumnezeiască și pururea la fel, una despre care au înțeles că e demnă de Dumnezeu, care e bun“ (*Ambigua*, cap. 43, trad. cit., p. 156). În lumea creată nu se poate să nu se vadă implicată și bunătatea lui Dumnezeu, ca însușire a Lui. Și Sfinții au văzut aceasta, chiar înainte de venirea Fiului lui Dumnezeu, ca supremă faptă a bunătății Lui.

De aceea, Sfinții încă dinainte de venirea Fiului lui Dumnezeu în trup, au văzut în ce lumină se va arăta El după veacul acesta și în ce lumină îi va ridica și pe ei. Au văzut că Hristos cel întrupat îi va ridica în lumina Lui și pe cei dinainte și pe cei de după întruparea Lui, reprezentați prin Apostoli, sau că istoria lumii este cuprinsă ca una în lucrarea Lui, că istoria întreagă e menită să fie concentrată și transfigurată în slava veșnică a lui Hristos.

Moise și Ilie arătau spre starea la care se va ridica Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, proorocit de ei, și la ce lumină îi va ridica și pe ei și pe cei ce încep cu Apostolii în veacul viitor, arătînd că istoria este una, sau spre ce sfîrșit e condusă ea de Hristos, chiar de la început. Ea arată spre El, dintr-o parte și alta, ca spre cel de la care se așteaptă mîntuirea, chiar prin faptul că ei apar trăind după moarte, ca pe cel ce asigură veșnicia lor, deci, ca pe Împăratul ce conduce mîntuirea noastră spre veșnicie. E o unire a istoriei dinaintea lui Hristos cu cea de după El și cu veșnicia.

Îndumnezeirea omului, prin unirea cu Dumnezeu, după o pregătire a ei în istorie, a fost atît de legată în planul lui Dumnezeu de hotărîrea creerii lui prin Cuvîntul Său, încît ea ar fi avut loc și în cazul că în ea n-ar fi intrat păcatul. Căci, de aceea, prevăzînd căderea omului, Dumnezeu și Cuvîntul Său au cugetat împreună, dinainte de crearea lui, întruparea Fiului Său, pentru ca să readucă istoria la calea care s-o ducă la unirea omului cu El.

„Căci trebuia ca odată ce Dumnezeu ne-a făcut asemănători Lui (prin aceea că avem prin împărtășire trăsăturile exacte ale bunătății Lui și a plănuit dinainte de veacuri să fim în El), să ne ducă la acest sfîrșit (la această țintă) preafericit, dîndu-ne ca mod buna folosire a puterilor naturale. Dar omul, refuzînd acest mod prin reaua întrebuințare a puterilor naturale, ca să nu se depărteze de Dumnezeu, înstrăinîndu-se, trebuia să introducă un mod cu atît mai minunat și mai dumnezeiesc decît cel dintîi, cu cît ceea ce e deasupra firii e mai înalt decît ceea ce e după fire. Și acest mod este taina venirii autottainice a lui Dumnezeu în oameni, precum credem toți. „Căci, dacă testamentul cel dintîi, zice Apostolul, ar fi rămas fără prihană, nu s-ar fi căutat loc pentru un al doilea“ (*Evr*. 8, 7). Și, de fapt, este vădit tuturor că taina desăvîrșirii în Hristos, la sfîrșitul veacului, este dovada și urmarea greșelii protopărinților, de la începutul veacului“ (*Ambigua*, acp. 7 k; trad. cit., p. 77). Căderea oamenilor în păcat a făcut pe Dumnezeu să recurgă din iubire,

la o faptă și mai minunată, pentru a ne duce la unirea cu El; la o faptă în care ne va arăta în veci și mai mult iubirea Lui; la o faptă în care se arată în veci și mai mult că nu prin puterile naturale, dăruite nouă de El, sporim în unirea cu El, ci în mod precumpănitor prin lucrarea Lui.

Sf. Maxim vede chiar în facerea omului, ca o ființă compusă din suflet și trup, scopul dat de Dumnezeu, de-a înainta în unirea cu Dumnezeu. Omul a fost creat compus din suflet și trup, pentru ca prin suflet să-l apropie pe Dumnezeu de trupul său și, prin timp, să arate iubirea ce-o primește de la Dumnezeu, spre semenii săi, și să extindă puterea lui Dumnezeu asupra întregului cosmos. Făcîndu-l din suflet și trup, Dumnezeu i-a dat omului un rol de stăpînitor peste toate sau de mijlocitor activ al stăpînirii lui Dumnezeu peste toate și în toate, inclusiv peste trupul făcut participant la această stăpînire a lui Dumnezeu și unificator al tuturor în Dumnezeu. În acest scop, Dumnezeu a dat omului și capacitatea unei cunoașteri a naturii și a trupului său prin știință.

„Omul a fost făcut de Dumnezeu din bunătatea Lui, din suflet și trup, pentru ca sufletul rațional dat lui, fiind după chipul Celui ce l-a făcut pe el, să tindă, prin dorința și iubirea sa întreagă, cu tărie și din toată puterea spre Dumnezeu și spre cunoașterea Lui și să se îndumnezeiască prin asemănare; iar prin grija plină de știință față de ceea ce e supus lui și în temeiul poruncii care îi cerea să iubească pe aproapele ca pe sine însuși, să susțină trupul prin cumpătare, să-l facă rațional și propriu lui Dumnezeu prin virtuți, ca pe un împreună slujitor. Aceasta avea să-L facă pe Făcătorul să se sălășluiască în trup și să devină Însuși Cel ce le-a legat pe cele două, legătura de nedesfăcut a nemuririi dăruite trupului. Aceasta, pentru ca sufletul să se facă trupului ceea ce este Dumnezeu sufletului și să se arate că unul este Făcătorul tuturor, străbătînd prin umanitate în toate fępturile, pe măsura lor, pentru ca cele multe, care după fire sînt distanțate, să vină la unitate între ele, prin convergența în jurul firii celei una a omului; în sfîrșit, pentru ca Dumnezeu însuși să devină totul în toate, pe toate cuprinzîndu-le și ipostaziindu-le în Sine, prin aceea că nici o creatură nu mai are o mișcare separată, nepărtașă de prezența Lui prin care sîntem și ne numim dumnezei, trup, mădulare și părticică a lui Dumnezeu și cele asemenea, prin referirea la ținta finală a scopului divin.

Deci, aceasta și pentru aceasta a fost făcu omul. Dar, protopărintele a întrebuințat rău capacitatea de a se hotărî liber, întorcînd dorința de la ceea ce era permis, spre ceea ce era oprit... Deci fiind amăgit... s-a înstrăinat de bună voie de scopul dumnezeiesc și fericit și, în loc să fie dumnezeu prin har, a preferat să se facă pămînt. Drept aceea, cu înțelepciune și cu iubire de oameni și potrivit cu bunătatea Sa, urmărind mîntuirea noastră, Dumnezeu a împlîntat în mișcarea irațională a puterii noastre cugetătoare pedeapsa, ca pe o consecință cuvenită. Prin aceasta a lovit cu moartea, după rațiunea cea mai dreaptă, însăși aceea (însuși timpul) spre care ne abătusem puterea iubirii, pe care o (îl) datoram, potrivit minții, numai lui Dumnezeu. Aceasta, pentru ca, aflînd noi, prin suferință, că iubim nimicul, să ne învățăm a ne întoarce, iarăși, această putere spre ceea ce există“ (*Ambigua*, cap 7 J-R; trad. cit., p. 93—94).

Dar n-ajungem ca oamenii chinuiți de urmările păcatului să vrea să revină la unirea cu Dumnezeu. Ei nu aveau prin ei această putere.

De aceea vine Dumnezeu însuși la ei, în Hristos. „Prin taina ascunsă de veacuri și de generații, iar acum descoperită prin întruparea adevărată și desăvîrșită a Fiului lui Dumnezeu. Aceasta a unit cu Sine după ipostas, în chip neîmpărțit și neamestecat, firea noastră. Iar pe noi, prin Sfîntul Său trup, cel din noi și al nostru, însuflețit mintal și rațional, ne-a fixat în Sine ca într-o pîrgă și ne-a învrednicit să fim una și aceeași cu Sine după umanitatea Lui, după cum am fost rînduiți dinainte de veacuri să fim în El, ca mădulare ale trupului Său. Prin aceasta ne-a articulat și legat în Sine în Duh, ca un suflet cu trupul, și ne-a dus la măsura vîrstei duhovnicești a plinătății Lui. Și așa, a arătat, pe de o parte, că noi spre aceasta am fost făcuți, iar, pe de altă parte, că scopul preabun, dinainte de veacuri, al lui Dumnezeu, cu privire la noi, n-a primit nici o schimbare, după rațiunea Lui, dar a venit la împlinire printr-un alt mod nou introdus ulterior“ (*Ambigua*, cap. 7 K; trad. cit., p. 97).

Venind Fiul lui Dumnezeu în trup, a îndumnezeit întîi trupul asumat de El, apoi a ajutat prin el și pe oamenii care vor să se pregătească prin imitarea umanității Lui, în curățirea de patimi, în practicarea virtuților, pentru îndumnezeirea deplină în viața viitoare. Desăvîrșirea îndumnezeirii în viața viitoare o descrie Sf. Maxim în altă parte, astfel:

„Împlinirea dorinței este odihna pururea mobilă a celor plini de dorința în jurul Celui dorit. Iar odihna pururea mobilă a celor plini de dorință în jurul Celui dorit este bucuria veșnică și neîncetată în jurul Celui dorit. Iar bucuria veșnică și neîncetată este a împărtășirii de bunurile dumnezeiești mai presus de fire. Iar împărtășirea de bunurile dumnezeiești mai presus de fire este asemănarea celor ce se împărtășesc cu Cel de care se împărtășesc, înseamnă devenirea întocmai prin asemănare a celor ce se împărtășesc cu Cel de care se împărtășesc, atît cît este cu putință... Iar devenirea întocmai prin asemănare a celor ce se împărătșesc cu Cel de care se împărtășesc este îndumnezeirea celor ce se învrednicesc de îndumnezeire. Iar dumnezeirea, ca să spun pe scurt, este concentrarea și sfîrșitul tuturor timpurilor și veacurilor și a celor din timp și din veac. Iar concentrarea și sfîrșitul timpurilor și veacurilor și a celor din ele este unirea nedespărțită a începutului adevărat și propriu cu sfîrșitul adevărat și propriu în cei mîntuiți. Și unirea nedespărțită a începutului și sfîrșitului adevărat în cei mîntuiți este ieșirea cea bună din cele naturale a celor hotărniciți ființial între început și sfîrșit. Iar ieșirea cea bună din cele naturale a celor mărginiți între început și sfîrșit este o lucrare atoteficientă și supraputernică, nemijlocită și infinită a lui Dumnezeu, ce lucrează la nesfîrșit în cei învredniciți de acea ieșire bună din cele naturale. În sfîrșit, lucrarea aceasta nemijlocită, infinită, atoteficientă și supraputernică a lui Dumnezeu, ce lucrează la nesfîrșit, este o plăcere și o bucurie tainică și supratainică a celor stăpîniți de ea, în temeiul unei uniri negrăite și mai presus de înțelegere, o bucurie pe măsura căreia nu se poate afla minte, sau rațiune, înțelegere sau cuvînt în lumea celor create“ (*Quaest. ad Thalas*, cap. 59; trad. cit., p. 314—316).

Îndumnezeirea desăvîrșită din viața viitoare va fi o odihnă în Dumnezeu, din care nu mai vrea omul să iasă, dar ea nu e o încremenire ci

o continuă bucurie de iubirea nemărginită a lui Dumnezeu. Prin ea omul nu mai simte nici o distanță de Dumnezeu, ci e întru totul părtaș de bunătățile nesfîrșite ale Lui ; trăiește în Sine pe Dumnezeu întreg, cu toate bunătățile iubirii Lui, deplin unit cu Sine. Se simte înălțat la măsura iubirii Lui prin iubirea Sa, dar tocmai de aceea nu-și trăiește marginea. Se simte întocmai cu Dumnezeu și întru totul unit cu El prin iubire, deci deplin îndumnezeit, dar totuși prin Dumnezeu, sau prin împărtășire, nu prin sine. El nu se mai simte mărginit în această stare, pentru că a uitat de începutul ei și nu mai așteaptă un sfîrșit al ei, nu se mai simte avînd să înainteze între început și sfîrșit. Precum nu mai așteaptă un capăt viitor al acestei bucurii, așa nu știe de un început al ei. E ridicat dincolo de început și sfîrșit, e ridicat peste timp și peste trăirea nedeplină a celor trăite odată în timp. Se vor uni în aceeași lumină nesfîrșită a iubirii lui Hristos și a înțelesului existenței, cei dinainte de întruparea Cuvîntului lui Dumnezeu, cei ce au venit la existență de la începutul lumii cu cei de după întruparea Lui, pînă la sfîrșitul lumii. Istoria se va concentra într-o unitate trăită și transfigurată întreagă, fapt ilustrat prin icoana Schimbării la Față. Fiecare le trăiește pe toate, ale tuturor, unite între ele și în Dumnezeu, pline de lumina Lui. Se simte plin de toate cele trăite de el în timp, dar și bunătatea de bogăție nemărginită și nesfîrșită a lui Dumnezeu. Trăiește ca ceea ce este el însuși, întipărit în mod propriu de istoria proprie a celor trăite, deschis luminii infinite a lui Dumnezeu. E ridicat peste înțelegerile și simțurile sale naturale, finite : ceea ce este și cuprinde el, primește în lumina lui Dumnezeu o semnificație, o valoare infinită. Trăiește în intimitatea Persoanei lui Hristos infinitatea iubirii și conținutului Lui, ca o lumină proiectată din Hristos peste sine, lumină al cărei suport se simte că a devenit și el. E o stare indescriptibilă prin rațiune, aceea la care se ajunge folosindu-se rațiunea. Rațiunea supremă, din care vin rațiunile tuturor, e mai presus de ele și de rațiunea creată a omului. La ea se ajunge depășindu-se cele din urmă, trăindu-le unificate ca și Cuvîntul întrupat.

In această stare, persoana umană vede în toți și în toate și chiar în sine însăși Persoana atotcuprinzătoare și atotluminătoare a lui Hristos. Acesta e adevărul despre care spune Sf. Maxim, în alt loc, că se ridică cel îndumnezeit în viața viitoare, după ce a urcat spre el în viața pămîntească, datorită dorului după el, dat omului de Dumnezeu prin creare : „Cel ce a adus la existență toată firea cu înțelepciune și a sădit în chip ascuns în fiecare dintre ființele raționale rațiunea ca primă putere a cunoașterii Sale, ne-a dat și nouă, umiliților oameni, ca un Stăpîn preadarnic, după fire, în chip natural, darul rațiunii, ca să putem cunoaște cu ușurință modurile împlinirii dorului... Deci, mișcîndu-ne potrivit acestui dor în jurul adevărului (într-un fel de spirală, ca turnurile mănăstirii din Curtea de Argeș, n.n.) și al Înțelepciunii și al Cîrmuirii ce se arată tuturor în chip bine orînduit, sîntem ajutați de acestea să căutăm a ajunge la Acela în vederea căruia am primit dorul... Cei ce și-au ales ca singură preocupare și străduință nevoința ostenitoare cu acesta..., făcîndu-și sufletul mai pregătit, ca unul ce s-a exercitat bine în cele de aici, se vor muta fără de osteneală, după viața aceasta, la adevărul viitor, care li s-a conturat lor bine încă de aici, prin înțelesuri

mai dumnezeiești. Căci, însuși Dumnezeu și Mîntuitorul nostru Iisus Hristos îi conduce pe aceștia spre adevărul întreg, pe care li-l va arăta simplu și clar și în afară de orice îndoială produsă de varietatea simbolică, în neclaritatea ei enigmatică... Căci, după ce au luat aici chipurile adevărului, li se va adăuga atunci adevărul gol... Pentru că bogat fiind, Dumnezeul nostru nu va înceta niciodată să împartă celor ce-L iubesc darurile dumnezeiești ale cunoștinței, pe care nici a le numi nu putem în acest veac, din pricina înălțimii și măreției lor, căci trebuie socotit ca adevărat ceea ce spune marele Apostol despre fericirea care e mai presus de tot numele, ce se numește nu numai în veacul acesta, ci și în cel viitor (*Evr.* 2, 9 ; *II Cor.* 12, 9 ; *II Cor.* 12, 9 ; *Filip.* 2, 9). Prin aceasta el a indicat culmea cea mai înaltă a bunătăților ce se va arăta după împărțirea tuturor darurilor și după tot urcușul. Această culme nu poate fi exprimată și cunoscută de nici un cuvînt și de nici o minte, cîtă vreme bunătățile pe care le putem primi în veacul acesta și cele ce ni se vor arăta în veacul viitor pot fi numite și cunoscute. Căci Iisus și Cuvîntul lui Dumnezeu, Cel ce a străbătut cerurile (Evr. 4, 14) și a ajuns mai presus de toate cerurile, pururea trece și mută pe cei ce-I urmează Lui, prin făptuire și contemplație, de la cele mai mici, la cele mai mari, și, iarăși, de la acestea, la cele încă și mai presus, căci, simplu grăind nu-mi va ajunge timpul să spun urcușurile și descoperirile sfinților, pe drumul „prefacerii din slavă în slavă", pînă ce fiecare va primi, în ceata proprie, îndumnezeirea cuvenită" (*Ambigua*, cap. 24 ; trad. cit., p. 306—308).

Aci, Sf. Maxim pare a spune că în viața viitoare se va înainta la tot mai multe bunătăți ale lui Hristos, pînă va ajunge omul la unirea cea mai deplină cu El, în care are toate bunătățile într-un mod concentrat.

Cel ajuns la existența veșnic bună în trăirea lui Hristos ca Persoană, nu mai poate cădea din ea, pentru faptul că toate le are în El, toate sînt îmbrățișate în iubirea dintre el și dintre celelalte Persoane ale Sfintei Treimi, care îl va umple și pe om. Dacă ar găsi ceva separat de Dumnezeu, aceea ar fi de o mărginire care nu poate atrage și reține pe cel ce le-a găsit toate în Hristos, ca Dumnezeu, și s-a îmbogățit în El cu toate : „Cel ajuns la Acela spre care se grăbește toată viețuirea și cugetarea celui ajuns la înălțime... își oprește în Acela toată dorirea, căci mai presus de El ea nu mai e purtată, căci nu mai are către ce tinde... Cei ajunși acolo găsesc odihna întregii contemplații" (Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvînt despre Sf. Atanasie)* P.G. 35, I, 1084) ; „Pentru că nu va mai fi atunci ceva care să se arate în afară de Dumnezeu, sau care să pară că stă în cumpănă cu Dumnezeu, ca să vrăjească dorința cuiva..., căci toate sînt cuprinse în El, fie inteligibile, fie sensibile, în arătarea și prezența Lui negrăită, așa cum luminile stelelor și însesi stelele nu se mai percep prin simțire, nici măcar că există în timpul zilei, fiind acoperite de lumina abundentă și incomparabilă a soarelui, care a apărut și de la care au și ele calitatea de-a fi lumini" (*Ambigua*, cap. 7 c ; trad. cit. p. 78). Soarele, care cuprinde și ne arată în lumina Lui toate, copleșindu-le, este Dumnezeu Cuvîntul, sau Rațiunea supremă prin Care toate s-au făcut și de la Care toate își au rațiunile lor. Iar El s-a făcut accesibil prin întruparea Lui (*Op. cit.* p. 80).

Urcușul omului, de la existența primită prin creație, la existență bună, ca să ajungă la existența veșnic bună, e urcușul la unirea cu existența veșnic bună, prin ea însăși, a lui Dumnezeu cel personal, cu ajutorul Cuvîntului întrupat, căci numai persoana poate fi bună cu altele. Aceasta, pentru că o existență bună nu e bună numai cu ea însăși, ci și cu altele; și bunătatea care nu e voită, în mod conștient, nu e bunătate adevărată.

Cu cît te apropii mai mult de o persoană bună, cu atît mai mult treci peste darurile ei și o vezi numai pe ea sau le ai unite în ea. În ea ai toată bucuria. Și persoana desăvîrșit bună e desăvîrșită în existență. De aceea, progresul omului spre existența veșnic bună, neclintită în bunătate, e progresul la unirea cu existența desăvîrșită, care e totodată o existență personală. Și aceasta e Dumnezeu. Ontologicul nu poate fi separat de etic.

Făpturile umane pot înainta în bunătate și, prin aceasta, în existență pînă la existența bunătății veșnice, sau pînă la unirea cu Dumnezeu, pentru că sînt create, deci nu au nemărginirea în ele însesi, ca Dumnezeu, care nu se mai mișcă spre o bunătate sau existență superioară. Dar sînt făcute să se miște spre ea.

Existența mărginită, dar conștientă și în comunicare cu existența nemărginită, sau existența creată și susținută de cea nemărginită tinde spre existența nemărginită și, ajutată de aceasta, poate ajunge și ea la nemărginirea aceleia, dar își dă veșnic seama că nemărginirea ei, care o face îndumnezeită, dar nu Dumnezeu, îi vine de la Dumnezeu.

Desăvîrșirea sau îndumnezeirea din viața viitoare, la care s-au ridicat cei ce în viața aceasta au înaintat spre ea prin virtuți și cunoașterea lui Dumnezeu, o descrie Sf. Maxim în alt loc, astfel: „In sfîrșit, aceia ajung la îndumnezeirea prin înțelepciune atotluminoasă, simplă și întreagă, care-i ridică în tot chipul spre cauza lucrurilor, încît nu mai strălucesc în ei decît însușirile dumnezeiești ale bunătății lui Dumnezeu. Prin aceasta se cunosc pe ei înșiși din Dumnezeu, iar pe Dumnezeu din ei înșiși, întrucît între ei și Dumnezeu nu mai e nici un zid care să-i despartă, dat fiind că între Înțelepciune și Dumnezeu nu mai este nimic. „Căci Înțelepciunea desăvîrșită nu poate fi decît Persoana, ca atare se vor bucura de neschimbabilitate neclintită, ca unii ce au depășit toate cele de la mijloc, în care se ascundea odinioară primejdia de-a greși, în privința cunoașterii. Căci ei au fost ridicați în chip negrăit și neînțeles, după har, pe culmea cea mai înaltă și de infinite ori infinit dincolo de toate după fire, printr-o neștiință și tăcere negrăită“ (*Quaest. ad Thalas.*, cap. 62; trad. cit. p. 371).

Ajungînd în intimitatea culminantă a lui Hristos ca Persoană, și prin aceasta, a Tatălui, prin Duhul Sfînt, darul lui ca ajutor, omul, scufundat în taina ei negrăită, rămîne el însuși neschimbat în odihna bucuriei nesfîrșite de bunătatea Sf. Treimi în Hristos.

Existența lui Dumnezeu e o bunătate infinită și infinit dăruitoare și susținătoare a tuturor în unitatea lor în Sine. Existența omului e tot o bunătate, dar ca un dar al bunătății lui Dumnezeu. Ea e o bunătate mărginită, cu aspirația spre bunătatea infinită, sau spre Dumnezeu, pe care o și primește în unirea cu El. Deosebirea între existența lui Dum-

nezea și a omului, este că Dumnezeu este o bunătate infinită prin Sine, pe cînd omul este o bunătate mărginită și creată, dar cu aspirația spre bunătatea nemărginită, la care poate ajunge. Dar chiar ajuns în Dumnezeu, la bunătatea nemărginită, omul își dă seama că nu o are numai prin sine, ci prin Dumnezeu, că are o infinitate prin participare.

Dar de bunătate ține și voința de-a fi bun, ca și rațiunea armoniei cu toate.

Iar omul, fiind mărginit și avînd și voința liberă, se poate mișca prin voință nu numai spre bunătatea nemărginită, cum i-o cere firea, ci și spre contrariul bunătății sau spre rău, sau spre egoism, dar cu iluzia că aceasta e binele. Și Dumnezeu îi lasă existența ca un minimum de bine dăruit de El, dar nedezvoltat de el prin libertate și în comunicare cu Sine. Însă aceasta este o existență chinuită pe de o parte, de răul egoismului, pe de alta, de iluzia că acesta este un bine. De aceea, precum cei ce înaintează în existență sau în bunătate, ajung în trăirea infinității și fericirii ei, sau a lui Dumnezeu, fără a mai putea cădea din ea, sau din El, datorită bucuriei copleșitoare ce i-o produce, așa și cei ce înaintează în împuținarea existenței sau în răutate, ajung într-o trăire a extremei puținătăți a ei, fără să poată ieși din ea, datorită slăbirii totale a puterilor naturale care le lega de bine, sau de izvorul infinit al existenței. Dar din existență nu mai ies nici creaturile conștiente, din urmă, căci nu pot ieși total din existența ce le-a dat-o Dumnezeu, deci nici din rațiunea, sau binele, sau puterea legate de ea chiar dacă le folosesc pe acestea în mod mincinos, alterat și slăbit. Căci și diavolul crede că trăiește un sens, sau folosește rațiunea pentru el, și are binele în plăcerea egoistă, — iar interesul pentru alții îl manifestă în căutarea de a-i atrage pe aceia alăturea de sine sau sub stăpînirea sa.

Puținătatea existenței lor se arată chiar în teama pe care o au de-a dispare în noua existență, arătată și în setea lor de-a avea, de-a stăpîni în sens egoist, ca și în teama de întunericul care-i stăpînește și pe care se silea să-l risipească în mod mincinos.

Dar înaintarea spre unirea cu Dumnezeu, ca spre împărtășirea de bunătatea veșnică și nemărginită, se face prin virtute. De aceea Sf. Maxim vede înaintarea omului spre îndumnezeirea desăvîrșită în viața viitoare, nu numai ca o cunoaștere egală cu experiența spirituală a lui Dumnezeu, ci și ca o înaintare în virtutea generoasă prin definiție. Propriu zis, ele sînt înrudite sau decurg una din alta. De aceea, el poate spune că ființa virtuții este Hristos, întrucît El este bunătatea nemărginită. Dar înaintarea în virtute este și înaintarea în dreapta folosire a rațiunii. Căci prin virtute sau prin bunătate omul înaintează în armonia cu toate. De aceea, înaintarea prin vurtute în Hristos, ca bunătatea nemărginită, este și înaintarea în El ca spre Rațiunea supremă. Și numai în Hristos, ca Rațiunea care le unește pe toate, se ajunge la eliberarea de moarte, care e capătul descompunerii materiale a trupului, în urma unei despărțiri spirituale, sau egoiste a omului de Dumnezeu și de om, sau a morții spirituale. Dacă de moartea trupului îi poate scăpa Hristos, ca Rațiunea și bunătatea supremă întrupată, fiindcă El poate scăpa și în mod exterior materia de descompunere, de moartea spirituală nu pot fi scăpați egoiștii, fără voia lor.

Iar cel ce înaintează în virtute, înaintează în sfințenie. De aceea, în aceasta s-a înaintat de către unii și în Vechiul Testament, prin lucrarea Duhului Cuvîntului lui Dumnezeu, ca pregătitor al înomenirii Cuvîntului în ei. Ei trăiau prin aceasta din puterea Cuvîntului lui Dumnezeu, căci, deși nu-L vedeau încă întrupat în mod real, Îl vedeau ca pe Cel ce se va întrupa și aceasta o arătau prin darul proorociei.

Sf. Maxim prezintă în multe texte virtutea ca drum prin care omul înaintează din puterea lui Dumnezeu Cuvîntul, de la bunătatea sădită în firea lui prin creație, ca început și ca aspirație înzestrată cu putere, spre bunătatea nesfîrșită, în unirea cu Dumnezeu Cuvîntul ca țintă. Se arată și prin aceasta că Dumnezeu Cuvîntul este începutul, mijlocul și sfîrșitul veșnic al omului, sau al veacurilor, angajînd ca mijloc ce se mișcă în timp și are nevoie de timp și de efortul omului.

Abia în binele nesfîrșit la care va ajunge, i se va arăta omului prin experiența, nesfîrșirea obîrșiei de la care a primit existența. Iată cum spune aceasta Sf. Maxim : „Astfel, nu încape îndoială că ființa virtuții din fiecare este însuși Domnul nostru Iisus Hristos. Fiindcă s-a scris : „Care ni s-a făcut nouă de la Dumnezeu înțelepciune, dreptate, sfințire și mîntuire" (*I Cor.* 1, 30). Și e vădit că acestea se spun despre Hristos, în înțelesul absolut, ca fiind prin Sine însuși înțelepciunea, dreptatea și sfințenia, nu în sens limitat, cum se zic despre noi, de pildă : om înțelept, sau om drept. Dar dacă-i așa, orice om care se împărtășește de virtute printr-o deprindere tot mai neclintită se împartașește neîndoielnic de Dumnezeu, ființa virtuților, ca unul ce a cultivat sincer, prin liberă hotărîre, sămînța naturală a binelui și a arătat sfîrșitul ca fiind una cu obîrșia și obîrșia una cu sfîrșitul, mai bine zis obîrșia și sfîrșitul ca unul și același lucru..., obîrșia, întrucît de acolo a primit, pe lîngă existență, și binele prin fire, după participare, iar ținta (sfîrșitul), întrucît recunoscîndu-și cauza sa, străbate prin dispoziție și hotărîre liberă, cu toată sîrguința, drumul de laudă ce duce spre ea. Iar, străbătînd acest drum, devine dumnezeu, primind de la Dumnezeu puterea de-a fi dumnezeu, ca unul ce a adăugat prin liberă alegere, la binele natural al chipului, asemănarea prin virtute, datorită urcușului firesc spre cauza proprie și intrării în intimitatea ei" (*Ambigua*, cap. 7 f ; trad. cit. p. 85—86).

Remarcăm, întîi, identificarea „chipului" dumnezeiesc al omului cu binele sădit în firea lui, bine începător, în care este aspirația spre binele desăvîrșit, sau spre unirea cu Dumnezeu, aspirație ce înaintează spre împlinirea ei din puterea ei, unită cu puterea lui Dumnezeu, legată de ea. Se arată, în aceasta, că omul nu e o existență închisă în sine și în lumea aceasta, ci e într-o legătură dinamică cu Dumnezeu, care îl duce — dacă nu se opune, ci conlucrează spre deplina unire cu Dumnezeu. Omul e o ființă creată, unită cu Dumnezeu Creatorul, înzestrată cu puterea de a înainta tot mai mult în această unire, o ființă imanentă, unită cu Dumnezeu cel transcedent. Omul are prin aceasta o existență adîncită în infinitatea lui Dumnezeu, care i se face și lui o proprietate tot mai actuală.

Drumul de la calitatea de chip al lui Dumnezeu, la starea de asemănare cu El, îl face omul în timp, iar omenirea în istorie. În aceasta constă sensul și importanța istoriei : în mișcarea ce trebuie să o facă

omul cu ajutorul lui Dumnezeu, de la binele dat lui de Dumnezeu prin creație, la împlinirea aspirației întipărită în acest bine, spre desăvîrșirea lui, de la Dumnezeu, ca bine, la Dumnezeu, ca țintă. Dar, prin aceasta, istoria se arată totdeauna trecătoare. Cine nu vrea să o recunoască ca atare, ci o crede netrecătoare, nu înaintează de la binele nedesăvîrșit, sădit în om, la binele desăvîrșit. Acela nu mai are nici pe Dumnezeu lucrînd în el. El trăiește progresul cu o mare amăgire. Crezînd că înaintează spre mai mult, nu înaintează spre infinitatea veșnică, ci spre moartea, sau puținătatea veșnică a existenței.

De aceea, oamenii, înțelepțiți prin credință, au aflat că firea lumii acesteia este „descompunerea și prefacerea întreolaltă a corpurilor din ea..., deci structura prin fire nestatornică și schimbăcioasă... a corpurilor din care constă (lumea aceasta) și sfîrșitul lor, care se va produce, cu necesitate, prin succesiunea lucrurilor". De aceea, ei s-au desfăcut cu înțelepciune de afecțiunea față de trup și de lume", alipindu-se de Dumnezeu și îngrijindu-se de sufletul care va rămîne în veșnicie (*Ambigua*, cap. 53 ; trad. cit., p. 167). Căci, în suflet e chipul și, prin virtuțile pe care le cultivă el pentru înaintarea spre Dumnezeu, cu puterea Lui, ajunge la asemănare, sau la îndumnezeire și la spiritualizarea și înveșnicirea tuturor.

Dumnezeu și-a arătat iubirea față de om, nu numai prin faptul că l-a făcut după chipul Său, ci și prin faptul că atunci cînd l-a văzut slăbit, prin reaua folosire a puterilor lui, a făcut acest chip propriu Fiului Său, ca să-l restabilească și să-l ducă la o tot mai mare asemănare cu Sine, sau la îndumnezeire. Aceasta pentru că omul era chemat să ajungă la asemănare dacă nu s-ar fi despărțit de Dumnezeu prin căderea protopărinților, care l-a coborît la chip de rob pătimitor. În crearea omului din nimic, ca chip al Său, se arată și atotputernicia lui Dumnezeu, dar și valoarea negrăită dată omului pentru veșnicie, căci nu poate să piară chipul Său. Dar această valoare a omului, ca chip al Său, o pune Dumnezeu și mai mult în relief, hotărînd să-L facă pe Fiul Său purtător veșnic al lui.

Explicînd Schimbarea la Față a Domnului, Sf. Maxim spune că în ea s-a arătat atît chipul Său omenesc, cît și modelul dumnezeesc care lumina prin el, vădind caracterul lui tainic, de negrăit, prin chipul sensibil și exprimabil omenesc. În fapta Schimbării la Față, Dumnezeu Cuvîntul ne-a arătat la ce înălțime va fi ridicat chipul Lui cel omenesc, dar și importanța ce i-o dă, făcîndu-l mediu de arătare și de lucrare al Lui.

„Dar să privim dacă nu cumva fiecare din cele două moduri amintite (de arătare) la Schimbarea dumnezeiască la Față a Domnului își are în chip simbolul Său. Căci, El trebuia să se creeze în mod neschimbat ca noi, primind, pentru nemăsurata iubire de oameni, să se facă chipul și simbolul Său, Cel arătat, ca să călăuzească spre Sine, Cel cu totul ascuns în nearătare, toată creațiunea și să ofere oamenilor, cu iubire de oameni, prin lucrarea dumnezeiască în trup, semnele vădite ale infinității nearătate și ascunse dincolo de toate și cu neputința de a fi înțeleasă sau numită de nici una din existențe, în nici un mod" (*Ambigua*, cap. 47 ; trad. cit., p. 163—164).

Cît de minunată se arată structura omului, că prin ea poate grăi Dumnezeu, ba și poate arăta prin ea lumina infinită a Sa? Cît de minunat se arată omul în faptul că Fiul lui Dumnezeu trăiește ca persoană umană negrăita viață dumnezeiască?

Omul e creat ca ființă însetată de Dumnezeu. Dar în această sete de Dumnezeu are pe Dumnezeu însuși lucrînd în Sine sau trăind în om această sete și ajutîndu-l totodată să și-o satisfacă.

În al doilea rînd, odată ce Dumnezeu Cuvîntul, care L-a creat pe om ca pe un subiect conștient, care poate spiritualiza materia în trup și se poate manifesta în modul cel mai înalt prin ea, se poate face El însuși un astfel de subiect, El arătă omului cea mai mare apropiere, cea mai caldă iubire. Căci ia pe omul făcut de El însuși astfel, ca model pentru a înduhovnici materia, ca omul venit să iubească și El pe oameni cu căldura și înțelegerea cu care trebuie să-i iubească, dar ferind spiritul uman de alipirea pătimașă la materie și păzind iubirea față de om de primejdiile ce o pasc.

În al treilea rînd, omul este făcut de Fiul lui Dumnezeu model al Său, întrucît se face om ca el, sau cinstește așa de mult pe omul creat, că se face și el om, desigur pentru a-l înălța pe om la îndumnezeire. E ca un tată, care se face asemenea copilului din iubire pentru el.

Aceasta nu înseamnă că Dumnezeu primește, prețuindu-l pe om, o îmbogățire, căci aceasta L-ar arăta ca pe Unul care a avut nevoie să creeze pe om.

Dumnezeu își arată superioritatea tocmai în faptul că L-a făcut pe om cu intenția de-a coborî din bunătate la modul lui deosebit de manifestarea bunătății, pentru a o trăi ca el și cu el, pentru a realiza un nou mod de comuniune.

Acest fapt îl exprimă Sf. Maxim prin ideea îndrăzneață că Dumnezeu și omul își sînt modele în mod reciproc. Vorbind de sfinți, de care spune că după ce și-au purificat mintea de mișcarea în jurul lucrurilor, s-au odihnit chiar și de lucrarea firească din ea, aducînd-o lui Dumnezeu, spune că adunîndu-se astfel, în întregime, în Dumnezeu întreg, prin Duh și purtînd, pe cît e cu putință oamenilor, întregul chip al Celui ceresc, aceasta înseamnă că, pe de o parte, atrage infinitatea lui Dumnezeu în el, pe de alta, este atras de Dumnezeu. În aceasta se vede că Dumnezeu și omul își sînt unul altuia modele ce se atrag reciproc. „Căci, se zice că Dumnezeu și omul își sînt unul altuia modele. Și așa de mult S-a făcut Dumnezeu omului om (atras de om, n.n.), pentru iubirea de oameni, pe cît de mult omul, întărit prin iubire, ce-o are de la Dumnezeu s-a putut îndumnezei pe sine lui Dumnezeu (lăsîndu-se atras de Dumnezeu, n.n.); și așa de mult a fost răpit (atras) omul prin minte de Dumnezeu, spre cunoașterea Lui, pe cît de mult a făcut (a atras) omul arătat prin virtuți pe Dumnezeu, Cel prin fire nevăzut" (*Ambigua*, cap. 13; trad. cit., p. 111).

Dumnezeu se lasă, sau se face atras de om, ca să se facă eficient prin virtuțile omenești în creație.

Dar în afirmarea virtuților, ca moduri prin care Fiul lui Dumnezeu vrea să se manifeste în om, e implicată afirmarea, forma omenească a bunătății pe care Dumnezeu vrea să o manifeste prin om, față

de oameni, ca față de semenii Săi. Și în aceasta se arată că în coborîrea lui Dumnezeu la om și înălțarea omului la capacitatea de a-și arăta față de semeni o iubire desăvîrșită, Dumnezeu își însușește intimitatea omului față de om, iar omul își însușește de la Dumnezeu desăvîrșirea bunătății față de semeni. In Hristos sînt realizate amîndouă. Dar la urma urmelor tot Dumnezeu L-a făcut pe om să fie model al Său, prin intimitatea ce i-a dat-o față de semenii săi.

Virtuțile prin care Dumnezeu însuși se manifestă în om, dar și prin efortul omului, sînt de fapt deprinderi ale binelui ; dar binele e o relație normală a persoanei umane cu alte persoane. Dar cu cît se face omul mai bun, cu atît realizează o mai mare unitate cu toți și cu toate, dar și cu Dumnezeu, care este izvorul binelui și Cel ce susține și promovează unitatea între toate.

Dumnezeu Cuvîntul se poate face ca om întreg oameni, puterea virtuților și Cel ce dă omului putere pentru ele, prin bunătatea Sa supremă și pentru că bunătatea, care le creează și vrea să le țină pe toate unite, este, totodată, Rațiunea care creează și susține prin aceasta sensurile sau rațiunile lor într-o armonie, care corespunde Lui ca Rațiune a tuturor. Unitatea, bunătatea, rațiunea sînt o treime de nedespărțit.

Cuvîntul sau Rațiunea lui Dumnezeu, prin care toate s-au creat cu bunătate și în unitate, le și susține și dezvoltă în această întreită calitate prin virtuțile făpturilor conștiente. El este prin această întreită calitate ființa virtuții. De aceea, cînd păcatul oamenilor, contrar virtuții, ca despărțire de Dumnezeu și ca factor de dezbinare irațională, contrar bunătății, și-a produs efectul în creațiune și oamenii nu-l mai puteau repara ei înșiși, S-a făcut însuși Cuvîntul sau Rațiunea personală unitară și bunătatea Lui, prin care Persoana Fiului răspunde bunătății Tatălui, om, ca să dea putere în Sine și prin Sine și în ceilalți oameni virtuții, prin care să prindă în ei, iarăși, putere, bunătatea, raționalitatea și unitatea și, prin aceasta, să înainteze spre ținta lor, care este Cuvîntul lui Dumnezeu însuși. Aceasta pentru ca în unire cu El să răspundă și ei împreună Tatălui cu iubire, încît să fie tot în Tatăl și Tatăl în toți.

„Căci în El (în Cuvîntul lui Dumnezeu), sînt fixate ferm rațiunile tuturor și despre aceste rațiuni se spune că El le cunoaște pe toate înainte de facerea lor, ca pe unele ce sînt toate în El și la El. Aceasta chiar dacă toate cele ce sînt și cele ce vor fi nu au fost aduse la existență deodată cu rațiunile lor sau de cînd sînt cunoscute de Dumnezeu, ci fiecare își primește existența efectivă și de sine la timpul potrivit după înțelepciunea Creatorului, fiind create conform cu rațiunea lor. Deci, sîntem și ni se zice că sîntem „parte" a lui Dumnezeu, pentru faptul că rațiunile existenței noastre preexistă în Dumnezeu. Și ni se zice că am căzut de sus, pentru că nu ne-am mișcat potrivit cu rațiunea după care am fost făcuți și care preexistă în Dumnezeu".

De aceea, Rațiunea supremă sau Cuvîntul lui Dumnezeu, în care avem toți rațiunile noastre, se face ea însăși om, pentru a ne aduna prin virtuțile raționale restabilite în El, prin ceea ce sîntem aduși, cu voia noastră, și noi în unitatea rațiunilor noastre din ea : „Astfel, nu

încape îndoială că ființa virtuții din fiecare este Cuvîntul (Rațiunea) cel Unul al lui Dumnezeu. Căci ființa tuturor virtuților este însuși Domnul nostru Iisus Hristos“ (*Ambigua*, cap. 7 E—F, trad. cit. p. 83—85).

Dar la unirea cu Hristos în viața viitoare ajunge omul nu numai prin virtuți, depășind ramificarea lor, în persoana sa atotiubitoare de Hristos, în unirea cu Persoana atotiubitoare a Lui, ci și prin depășirea cunoașterii rațiunilor lucrurilor create, o dată ce prin virtuți omul s-a ridicat de la înțelesul pentru ele, înălțîndu-se la rațiunile tainelor Persoanei lui Hristos: „Cel care, datorită marii bogății a cunoștinței și îmbelșugatei împărtășiri de Duhul Sfînt, a străbătut, pe cît e cu putință, rațiunea Providenței și a îmbrățișat cunoașterea ei, se urcă împreună cu Cuvîntul, care Se suie la cer. Căci, după ce a străbătut cunoașterea firii tuturor celor providențiate, văzute și nevăzute, împreună cu rațiunile lor, s-a înălțat la starea care nu are în ea nici un fel de impuls sau mișcare. Căci s-a ridicat, astfel, de la rațiunile Providenței din lucruri care îi deschid drumul următor ca niște îngeri în regiunea rațiunilor și tainelor negrăite ale teologiei (ale cunoașterii lui Dumnezeu). Și prin urcușurile treptate ridică tot mai sus porțile înțelegătoare ale sufletului, spre primirea Cuvîntului atotdumnezeiesc“ (*Ambigua*, cap. 47 ; trad. cit. p. 326—327).

3. Actele prin care Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om și îndumnezeiește firea oamenilor, care vor veni la existență în cursul istoriei

Am prezentat în capitolul precedent, în general, înomenirea Fiului lui Dumnezeu și îndumnezeirea oamenilor, care se alipesc prin credință, după pregătirea lor, dinainte de înomenirea Lui și îndumnezeirea lor. Vom expune, în acest capitol, după Sf. Maxim, diferitele acte prin care Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om desăvîrșit și modul în care prin ele, a îndumnezeit firea Sa omenească și o îndumnezeiește pe a oamenilor, în cursul istoriei.

Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om ca să îndumnezeiască, prin aceasta, firea omenească asumată și pe cea a oamenilor care voiesc, adică spre a-i scăpa de păcat și de moarte și a-i desăvîrși în umanitatea lor. Aceasta pentru că ei nu puteau scăpa prin ei înșiși de moarte și din îngustimea egoistă a păcatului, fără comuniunea intimă cu Dumnezeu. Iar în ea nu puteau intra prin ei înșiși, din pricina slăbiciunii în care căzuse firea și voința lor.

De fapt, chiar înomenirea Fiului lui Dumnezeu a echivalat cu îndumnezeirea firii omenești asumate și are ca urmare ridicarea deplină a oamenilor prin îndumnezeire. Căci omul nu se poate realiza decît în Dumnezeu, în orizontul lui infinit de viață și în orizontul comuniunii cu semenii și al cosmosului, ambele deschise spre Dumnezeu.

Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om, dar om fără de păcat, prin naștere din Fecioară și din puterea Duhului Sfînt. Aceasta a fost începutul restabilirii umanității în starea de la început. „Prin aceasta socotesc, spune Sf. Maxim, că putea exista și alt mod, preștiut de Dumnezeu, pentru înmulțirea oamenilor, dacă primul om păzea porunca și nu se cobora la animalitate, abuzînd de puterile sale“ (*Ambigua*, cap. 102 ;

trad. cit., p. 264). În acel alt mod de înmulțire s-ar fi manifestat mai mult puterea dumnezeiască prin Duhul Sfînt, dînd spiritului din om atîta putere, încît să unească în mod violent umanul, prea mult despărțit în bărbat și femeie, în nașterea de oameni noi. Interpretînd cuvîntul Sf. Grigorie de Nazianz: „Se înnoiesc firile și Dumnezeu se face om" (P.G. 36, col. 348). Sf. Maxim zice: „Omul, după ce a fost creat, nu s-a mișcat în chip natural în jurul Celui nemișcat, ca origine proprie, ci s-a mișcat, din propria voință, contrar firii și fără de minte în jurul celor de sub el, peste care a fost pus de Dumnezeu să stăpînească, folosind rău puterile naturale date lui prin creațiune, spre unirea celor despărțite, ca, mai vîrtos, să despartă cele unite. Primejduindu-se, astfel, puțin a lipsit ca umanul să se strămute, iarăși, în chip jalnic, în neexistență. De aceea, se înnoiesc firile și în chip minunat, Cel cu totul nemișcat după fire, se mișcă, ca să zic așa, mai presus de fire, în jurul a ceea ce se mișcă prin fire, și Dumnezeu se face om, ca să mîntuiască pe omul cel pierdut. Unind, astfel, prin Sine însuși, părțile sfîșiate ale firii universale în totalitatea ei și rațiunile generale manifestate în părți, prin ceea ce se înfăptuiește unirea celor despărțite, împlinește marele sfat al lui Dumnezeu și Tatăl, readunînd (recapitulînd) toate în Sine, cele din cer și cele de pe pămînt. Căci în Sine au fost și create" (*Ambigua*, cap. cit. trad. cit. p. 263—264).

Ca urmare, „a împlinit ca om, cu fapta și cu adevărul, prin ascultarea neclătită, toate cîte ca Dumnezeu le-a rînduit, de mai înainte, El însuși să se facă, realizînd tot sfatul lui Dumnezeu și Tatăl în favoarea noastră, care am zădărnicit, prin reaua întrebuințare, puterea ce ni s-a dat la început, în chip natural, spre aceasta. Mai mult, ne-a unit pe noi înșine în Sine, prin înlăturarea deosebirii de bărbat și femeie și, în loc de bărbați și femei, în care se observă mai ales modul deosebirii, ne-a arătat numai oameni în sens propriu și adevărat, modelați cu totul după El și purtînd nevătămat și cu totul neîntinat chipul Lui, neatins în nici un mod de vreo trăsătură a stricăciunii..." (*Op. cit.*, p. 265—266).

Acestea ni le-a comunicat și nouă, El cel intrat prin firea Sa umană în putința comunicării cu noi, unindu-ne prin Duhul Său cel Sfînt, în Botez, cu Sine și cu toate cele adunate în Sine. Prin aceasta a restabilit în noi chipul dumnezeiesc, care ne caracterizează, arătîndu-ne peste diferențele de suprafață de bărbat și femeie, ca oameni, prin comuniunea strînsă cu Dumnezeu.

După ce Fiul lui Dumnezeu a restabilit în Sine, prin nașterea Sa ca om, chipul omului din starea de rob, ca să-l facă chip al Celui preaînălțat mai presus de toate (*Filip*, 2, 6—11) în noi îi restabilește prin Botez, ca printr-o a doua naștere, tot prin Duhul Sfînt, deoarece noi existam ca oameni și înainte de Botez. Deci, nu mai trebuia să venim la existența din nou prin naștere. Și noi purtăm chipul restabilit de oameni, ca ipostasuri umane, pe cînd El îl poartă ca ipostas dumnezeiesc. De aceea, noi mai putem să cădem din acest chip restabilit, prin libertatea noastră, pe cînd El, nu. Chipul de om nu mai poate fi pierdut în El, în veci, ci se manifestă cît rămîne pe pămînt în alte fapte, care-l actualizează și mai mult. Și rămîne izvor de putere pentru întărirea chipului nostru de oameni și după ce S-a suit la cer, cît timp sîntem pe pămînt. El a avut de la naștrea Sa ca om chipul reînnoit al omului,

pe cînd în noi se reînnoiește la Botez, după nașterea noastră ca oameni. El n-a avut niciodată, în Sine, slăbiciunile chipului strîmbat, pe cînd noi le-am avut și aceasta o resimțim și după înnoirea chipului nostru de oameni, prin Botez. Firea omenească a lui Hristos e înnoită și fără de păcat de la început, pe cînd a noastră se face nouă după ce a fost veche și păcătoasă. A lui Hristos e nouă de la început, dar nu ca a lui Adam, prin creație, care de aceea a putut și cădea, ci prin faptul că e a ipostasului dumnezeiesc de la început. Fiind totuși luată din firea noastră îi spunem înnoită, nu nouă.

Continuînd să explice cuvîntul Sf. Grigorie de Nazianz, despre înnoirea firilor prin nașterea lui Hristos, Sf. Maxim spune: „Și, iarăși se înnoiesc firile, întrucît cea dumnezeiască a suportat de bună voie din pricina bunătății și a iubirii nemăsurate de oameni, în chip mai presus de fire, nașterea trupească, iar a noastră pregătește, în chip minunat, Dumnezeului întrupat, după o lege străină, deosebită de fire un trup fără sămînță, însuflețit rațional, întru toate ca al nostru și asemenea nouă, afară de păcat; și ceea ce-i și mai minunat, fără să se știrbească întru nimic, prin naștere, legea fecioarei Celei ce I-a fost Maică“ (*Ambigua*, cap. 107; *Trad. cit.*, p. 269).

De aceea, Hristos primește sau își dă Însuși, pe de o parte, facerea ca Adam, pe de alta, Se naște din noi cei de după păcat, și din facere ca lipsa de păcat, iar din naștere urmările păcatului nostru, dar numai pe cele nepăcătoase, întrucît S-a făcut El însuși și le-a putut uni acestea în firea Sa omenească, pentru că purtătorul ei era ipostasul dumnezeiesc. El putea ține în stare de nepăcătuire firea noastră, primită nu de Sine, și prin facere, chiar dacă, prin naștere, din firea noastră de după păcat, a primit urmările nepăcătoase ale păcatului nostru, ca să le învingă și să ne dea și nouă puterea să le învingem. Unind în ipostasul Său dumnezeiesc facerea firii omenești cu nașterea ei, a menținut în calitatea ei de făcută fericita nepăcătuire iar din calitatea ei de născută din noi, urmările ireproșabile ale păcatului. Din calitatea ei de făcută, a întărit nepăcătuirea, învingînd urmările ireproșabile ale păcatului primite din calitatea ei de născută. „Căci, Cel ce din cauza facerii primului Adam a primit să se facă om, nu a refuzat să Se nască din pricina căderii lui, acceptînd facerea ca pogorămînt la cel căzut, iar nașterea, ca golire (chenoză) în favoarea celui osîndit. Facerea L-a făcut întocmai cu omul de la început, prin suflarea de viață dătătoare, din care, luînd „după chipul“ ca om, a păstrat libertatea nevinovată și nepăcătuirea nepătată. Iar, prin naștere, a îmbrăcat la întrupare asemănarea cu omul stricăciunii, întrucît a luat chipul de rob și a suferit ca un vinovat, Cel ce era fără de păcat, supunîndu-se, cu voia, acelorași afecte (patimi) naturale, ca și noi, afară de păcat...“ Neprimind păcătuirea nașterii, datorită facerii, „dar primind cele ce sînt din pricina nașterii sau păcătoșeniei, a făcut nașterea salvatoare a facerii, reînnoind, prin pătimirea, ce ține de naștere, în chip minunat nestricăciunea facerii, iar facerea a făcut-o tămăduitoarea nașterii, sfințind, prin nepăcătoșenia ei, nașterea supusă patimii“ (*Ambigua*, cap. 108; Trad. cit. p. 271).

Dacă în Hristos nașterea din trup, unită cu facerea Lui ca om (prin caracterul ei minunat), a avut loc deodată cu nașterea din Duh, în noi cea din urmă succede celei dintîi, arătîndu-se că noi, prin naștere,

am primit și păcatul, ceea ce nu putea fi la Hristos, odată ce Cel ce se năștea din trup era însuși Fiul lui Dumnezeu și se năștea din Fecioara, adică se făcea El însuși. Cu Adam facerea și nașterea din Duh s-au petrecut, de asemenea, deodată, sau ultima a urmat îndată după prima, ca o completare a omului; căci suflarea Duhului, ca viață spirituală, a urmat îndată după alcătuirea trupului lui din țărînă. Dar păcatul în care a căzut cu voia, lăsîndu l pe om numai cu nașterea ca trup, făcea necesară o naștere ulterioară din Duh. În Hristos ele s-au unit din nou. Iar datorită acestei uniri, s-a redat și omului putința de-a se naște din Duh, dar nu deodată cu nașterea din trupuri. Întrucît la Hristos nașterea din Duh e legată de nașterea concomitentă din trup, Sf. Grheorghe de Nazianz a legat Botezul lui Hristos de nașterea Lui. Pentru omul care crede în Hristos, nașterea din Duh, deși devine iarăși posibilă, are loc prin Botezul ulterior, datorită păcatului care s-a legat de nașterea din trupuri. Deci, deabia ea completează în Adam, iar în noi restabilește pe om. Aceasta înseamnă că de-abia prin Botez omul se restabilește deplin ca om, sau primește chipul deplin refăcut de om, restabilit în Hristos. Astfel, Hristos, deși e și Dumnezeu, este și primul om restabilit. Dar nașterea omului nu numai din Trup, ci și din Duh, ca să fie om complet și normal, nu exclude, ci implică o întărire a voinței lui de-a rămîne și de a se dezvolta în unire cu Dumnezeu. Duhul nu face decît să întărească voința omului, sădită în om de Dumnezeu însuși, pentru a se dezvolta în asemănarea cu Dumnezeu, în unirea cu Dumnezeu. Sf. Maxim o spune aceasta astfel, dîndu-ne ca pildă pe Hristos: „Omul a fost făcut la început, după chipul lui Dumnezeu, ca să se nască, cu voința, din Duh și să primească asemănarea adusă a lui prin păzirea poruncii dumnezeiești, ca să fie același om făptură a lui Dumnezeu după fire și fiu al lui Dumnezeu și dumnezeu prin Duh, după har. Căci, nu era cu putință ca omul creat să se arate altfel fiu al lui Dumnezeu și dumnezeu prin îndumnezeirea din har, dacă nu se năștea, mai înainte, cu voința din Duh; datorită puterii de sine — mișcătoare și liberă aflată în el, prin fire.

Această naștere imaterială, îndumnezeitoare și dumnezeiască, părăsind-o primul om, prin aceea că a ales în locul bunătăților gîndite și nearătate, pe cele plăcute și arătate simțirii, Dumnezeu l-a osîndit, după cuviință, să aibă o naștere fără voie, materială și pieritoare...

De această naștere, voind Cuvîntul, Care a creat firea oamenilor să elibereze pe om și să-l readucă la fericirea dumnezeiască. Se face, cu adevărat, om dintre oameni, și se naște trupește, fără de păcat pentru om și Se botează, suportînd Cel ce e Dumnezeu, după ființă, și Fiul lui Dumnezeu, după fire, de bună voie, pentru noi, nașterea spre înfiere spirituală, spre golirea de putere a nașterii din trupuri... Căci, ceea ce a părăsit Adam (nașterea din Duh spre îndumnezeire) cu voia, fiind osîndit să se nască trupește spre stricăciune, a restabilti Aceasta, făcîndu-se de bună voie om... Căci, S-a așezat sub greșala noastră, osîndindu-Se cu voia pe Sine însuși, împreună cu noi, El, Cel singur liber și fără de păcat. Și, primind să suporte nașterea noastră din trupuri, în care stătea puterea osîndei noastre, a restabilit tainic nașterea în Duh. Și, dezlegînd în Sine, pentru noi, legăturile nașterii trupești, ne-a dat

și nouă, celor ce credem în numele Lui, putere, prin nașterea cu voia în Duh, să ne facem fii ai lui Dumnezeu, în loc de fii ai trupului și ai sîngelui" (*Ambigua*, cap. 116; *Trad. cit.*, p. 294—296).

Restabilind, astfel, în Sine, ca om, chipul lui Dumnezeu sau de om întreg și adevărat, adică eliberat de păcat, dar cu urmările sau afectele ireproșabile de pe urma păcatului, Hristos ne-a comunicat și nouă acest chip restabilit în Botez, printr-o nouă naștere din Duhul Sfînt, primind și El Botezul, ca să ne arate că S-a făcut ca noi cei de după păcat. Prin aceasta ne dă și nouă puterea de-a ține în frîu afectele de pe urma păcatului, păstrate în El și lăsate și în noi ca să le învingem și prin efortul nostru dar și prin unirea cu El, care se află de la Botez, unit cu toți cei botezați, ca un fel de ipostas fundamental. Fiecare persoană ia putere din unirea cu Persoana Lui fundamentală, ca să țină în frîu afectele de pe urma păcatului, ca să nu cadă, din nou, definitiv în păcat, sau în despărțirea de Dumnezeu ca Adam. Căci cel ce rămîne unit cu El, are puterea să înainteze de la binele inițial al noii sale existențe, primite de la Hristos, la existența bună și veșnic bună, întărindu-se în bine, pînă la a nu mai putea cădea din el (*Ambigua*, cap. cit. *Trad. cit.* p. 296). Căci omul rămîne chiar avînd pe Hristos, ca ipostas fundamental dătător de putere, totuși un ipostas de sine stătător și liber. Hristos, cel înălțat la cer, după ce S-a eliberat de afectele ireproșabile ne ajută și nouă să rezistăm afectelor ireproșabile care ne îndeamnă la păcat cum a rezistat și El pe pămînt și cu care noi rămînem după Botez, cum a rămas El după naștere. De aceea, Hristos rămîne mereu cu fiecare din cei ce vor prin Duhul Său, după înălțare la cer, întărindu-ne în lupta noastră duhovnicească cu afectele care vor să ne ducă la păcat. Dar, avînd în vedere slăbiciunile rămase în noi după nașterea din Duh, din viața dinainte de Botez, viață pe care El n-a avut-o, El ne iartă și păcatele în care cădem după nașterea noastră din Duh, în Botez, dacă ne pocăim pentru ele, dacă nu rămînem cu voia despărțiți de El.

Prin silința de-a nu ajunge prin afecte la păcat și prin pocăința repetată, pentru păcate repetate și pe măsura lor, cel ce crede în Hristos slăbește tot mai mult puterea ispitelor spre păcat și, cu aceasta, puterea păcatului însuși. Căci și în pocăință se arată o putere din puterea lui Hristos contrară păcatului.

Sf. Maxim descrie și lupta lui Hristos, pe pămînt, cu afectele ireproșabile și biruirea lor, ca să ne fie și nouă pildă, precum arată cum, din starea în care se află El acum în cer, ca Cel ce le-a biruit pe ele ne dă și nouă putere să le biruim. Întrucît prin afectele ireproșabile acceptate de Hristos în firea sa omenească, încercau să-L ispitească la păcat înseși puterile diavolești, Sf. Maxim prezintă topirea acestor afecte din El, totodată, ca o dezbrăcare de tărie a însăși puterilor diavolești.

Sf. Maxim împarte acele afecte în două categorii: afecte de plăcere și afecte de durere. Dar Hristos nu avea din afectele de plăcere, decît pe cele care pricinuiesc durere omului, prin nesatisfacerea lor: trebuința de mîncare, oboseala trupului, simțirea loviturilor din partea căpeteniilor iudaice și a ostașilor romani. Satana a încercat să-L ispitească, ca să facă din pietre pîini, ca sa-și procure cele de trebuință prin folosirea puterii de-a face orice, să se folosească de puterea stăpînitoare

de-a scăpa de osîndă și de lovituri. Hristos a suportat necinstirea, alegînd smerenia, a suportat lipsurile trupești, prin răbdarea foamei. Dar Hristos a biruit aceste stări neplăcute, nu fără o mare greutate, cum nu fără greutate a biruit și afectele de durere propriu-zis cum a fost frica de moarte și chinurile de pe cruce. Prin aceasta, a dus și mai departe firea omenească la starea în care a fost creată și pe care ar fi trebuit să o actualizeze prin efortul propriu al omului, ajungînd omul deplin. Fiul lui Dumnezeu a dus, astfel, și mai departe înomenirea Sa, întărind libertatea umanității sale, pentru ca să ajute fiecărui om, care se unește cu El, să ridice la acest nivel firea lui.

În însăși greutatea cu care a suportat afectele, se arată atît ispita reală trăită de El prin mijlocirea lor, cît și efortul real pe care L-a pus în suportarea și, deci, în înfrîngerea lor. Iar aceasta dă și omului, unit cu El prin Botez, putința să le învingă, nelăsîndu-se dus la păcat. Căci, deși a luat firea noastră cu afectele ei ireproșabile, ca urmări ale păcatului, nu din necesitate, ci de bună voie, El le-a trăit ca pe unele ce țineau în mod real de firea omenească de după păcat. Dacă nu le-ar fi trăit, n-ar fi fost în comunicare reală cu oamenii obișnuiți și n-ar fi pus în firea sa omenească puterea comunicată și lor de-a le suporta și ei, fără de păcat. Deși Le-a luat de bunăvoie, Le-a luat ca o lege a firii, întipărită în ea după păcat. Faptul de-a nu păcătui nu scoate pe cineva din comuniunea cu oamenii. Dar a suferi durerile de pe urma păcatului acelora și a nu trăi efortul de a suporta acele dureri, îl scoate din comuniunea cu ei și din putința de a-i ajuta să le învingă și ei, prin suportarea lor. Dacă firea noastră ar fi rămas fără urmările acestea ale căderii, ar fi luat și Dumnezeu Cuvîntul o fire fără ele. Dar atunci la ce ar mai fi trebuit să se întrupeze ? Ele trebuiesc suportate în firea noastră, ca să fie biruite și numai Hristos putea face aceasta de la Sine, ca să ne dea și nouă puterea să le învingem cu ajutorul Lui, suportîndu-le fără să păcătuim.

Aceste afecte sînt întărite prin ispitele duhurilor rele și ele fac posibile ispitele acelor duhuri. De aceea și biruirea lor din fire înseamnă și o biruire a acelor duhuri. Și biurirea lor a fost reală în firea lui Hristos, pentru că El le-a trăit real.

El a trăit în mod dureros foamea, oboseala, loviturile în trup din legătură cu cosmosul spațial, dar datorită și duhurilor nevăzute, care se foloseau de ele. De aceea, biruirea acestor afecte a fost și o biruire din partea spiritului omenesc. Întărit de Dumnezeu, a ceea ce putea deveni ispita din legătura spiritului cu cele ale lumii, prin Trup.

Sf. Maxim descrie astfel, învingerea de către Hristos a trăsăturii pătimitoare, „fără de păcat“ din firea asumată de către El, trăsătură introdusă în fire prin păcat spre continuarea păcatului : „Făcîndu-Se așadar, Fiul lui Dumnezeu unul Născut și Cuvîntul lui Dumnezeu, om deplin, spre a scoate firea (noastră) omenească din această strîmbare a primei ei alcătuiri în Adam, pe care a avut-o din facere, prin facere, a luat nepăcătuirea și nestricăciunea, iar prin nașterea introdusă, după aceea, în fire, din pricina păcatului, a luat numai trăsătura pătimitoare, însă fără de păcat. Iar Puterile rele își aveau, cum am spus, din pricina păcatului, lucrările lor ascunse în trăsătura pătimitoare primită de la Adam, ca într-o lege necesară a firii. Văzînd ele în Mîntuitorul trăsă-

tura pătimitoare a firii celei din Adam, datorită trupului pe care-L avea, și închipuindu-și că și Domnul a primit legea firii din necesitate, ca orice om obișnuit, și nu mișcat de hotărîrea voii Sale, și-au aruncat și asupra Lui momeala. Căci, nădăjduim că-L vor convinge și pe El ca, prin patima cea după fire, să-și nălucească patima cea împotriva firii si să săvîrsească ceva pe placul lor. Domnul, îngăduindu-le prima încercare a ispitirilor prin plăcere. Le-a făcut să se prindă în propriile lor viclenii și, prin aceasta, le-a dezbrăcat de putere, alungîndu-le din fire, întrucît a rămas inaccesibil și neatins de ele. Astfel, a cîștigat biruința, desigur nu pentru El, ci pentru noi, pentru care S-a făcut om, punînd în folosul nostru tot cîștigul. Căci nu avea pentru Sine nevoie de încercare, Cel ce era Dumnezeu și Stăpîn și liber de toată patima. Ci a primit încercarea pentru noi, atrăgînd la Sine puterea cea rea, prin primirea ispitelor pe acela care se aștepta să-L biruie pe El, ca pe Adam, la început...

După ce, așadar, prin biruința asupra primei încercări, prin plăcere, a zădărnicit planul puterilor, domniilor și stăpînirilor celor rele, Domnul le-a îngăduit să-și pună în lucru și a doua momeală, adică să vină și cu încercarea ce le mai rămăsese, cu ispita prin durere. În felul acesta, deșertîndu-și aceștia, deplin, în El veninul stricăcios al răutății lor, l-a ars ca printr-un foc, nimicindu-l cu totul din fire. Așa a dezbrăcat, în vremea morții pe cruce, domniile și stăpînirile întrucît a rămas neînfrînt de dureri... A scos din fire latura de durere a trăsăturii pătimitoare, de care, fugind omul cu voia, din pricina lașității, ca unul ce era tiranizat pururea de frica morții, stăruia în robia plăcerii, numai și numai pentru a trăi" (*Quaest. ad Thalas.*, cap. 21, *Filoc. cit.* p. 63—65).

Nu pentru o satisfacție sau o suportare juridică a pedepsei pentru păcatul oamenilor S-a făcut Fiul lui Dumnezeu om, ci pentru ridicarea ei din strîmbătura egoistă și pentru scăparea de moarte și de despărțirea de Dumnezeu, izvorul vieții.

Scăparea firii omenești, prin Hristos, din orizontul închis ce se mișcă între plăcerea și durerea materială, mișcare ce sfîrșește în mod inevitabil în moarte, arată pe om ca existență făcută pentru orizontul infinit al lui Dumnezeu. Dar trebuința de-a învinge plăcerile și durerile, ce provin unele din altele, explică și necesitatea trăirii în istorie a persoanelor umane.

Dar omul nu putea învinge prin sine, în timpul și în istoria în care trăia, pornirea spre plăceri și fuga de dureri, în plăceri. De aceea, S-a făcut Fiul lui Dumnezeu om în timp și în istorie. Hristos a trebuit să nu aibă, însă pornirea spre toate plăcerile omului obișnuit. Numai prin aceasta a avut și putința de-a le învinge și, prin aceasta, putința de-a învinge prin suportare, durerile morții. El n-a avut atîtea plăceri pentru că nu s-a născut din plăceri. Și, de aceea, a putut învinge și durerile morții. Pentru că cine poate învinge plăcerile, poate învinge și durerile ce se nasc din ele și la care tinde să se întoarcă cel obișnuit cu ele, datorită sensibilității materiale excesive a simțurilor, golite de spirit. Dar puterea de a le învinge și pe unele și pe altele a avut-o Hristos, pentru că purtătorul umanității și al simțurilor ei era însuși Cuvîntul lui Dumnezeu. El nu se lasă cucerit de plăcerile materiale între altele

și pentru că le cunoaște superficialitatea și perisabilitatea ; nu se lasă doborît de dureri, pentru că ele nu pot clătina în El spiritul și pentru că ele deschid poarta spre Dumnezeu, arătînd fragilitatea materiei. Atît atracția excesivă a plăcerii, cît și frica excesivă de dureri, arată copleșirea spiritului de materie. Eliberarea de amîndouă arată puterea spiritului și siguranța ce-o are despre veșnicia lui.

Pentru a rupe lanțul trecerii de la plăceri la dureri și viceversa, în care se mișcă timpul dat omului pe pămînt și istoria dată umanității și care, în fond, lipsește timpul omului și istoria umanității de orice sens, s-a făcut Fiul lui Dumnezeu om în istorie, ca atare, a arătat folosirea ei ca loc unde se pregătește vecinicia, fără afectele sau patimile omului. El a arătat că omul poate înainta prin efortul de biruire a acestui lanț spre odihna spirituală de dincolo de timp. Deci, că poate înainta spre ea și omenirea întreagă. Prin aceasta, timpul și istoria primesc un sens. Hristos a spart orizontul îngust al istoriei redusă la lanțul între plăceri și dureri trupești. În scopul acesta a venit El în istorie arătîndu-ne putința de rupere a acestui lanț. El arată prin aceasta și necesitatea ca timpul fiecărei persoane și istoria umanității să nu se prelungească la nesfîrșit. Timpul îi este dat omului pentru ca să se miște treptat spre victoria asupra plăcerilor și durerilor. Dacă, însă, timpul ar fi nesfîrșit, omul n-ar ajunge niciodată dincolo de plăceri și de dureri. Timpul și istoria n-ar avea în acest caz nici un sens. Fiul lui Dumnezeu se face om în timp, ca să-i dea timpului un sens, prin puterea ce le-o dă oamenilor de-a ajunge, prin biruirea plăcerilor și durerilor, la viața veșnică, liberă de ele. Faptul că Fiul lui Dumnezeu se face om cu trup, în timp și în istorie, arată că trupul și materia nu sînt singure și pentru ele, ci au ca temei spiritul și pe Dumnezeu, dar tocmai prin acestea sînt chemate la o existență veșnică, însă copleșită de spirit și de Dumnezeu. Iar dacă Dumnezeu îi dă timpului și istoriei și celor cuprinse în ele un sens, prin acest sfîrșit la care sînt duse, tot El le dă un sens, prin faptul că le dă un început. El reface, pentru aceasta în Sine, începutul și sfîrșitul adevărat al timpului, El își dă sie-și, ca om, un început prin voința Lui, deci, prin spirit, din iubire pentru oameni, și un sfîrșit, prin nivelul spiritual la care îi duce pe oameni, prin istorie ; un început, din iubirea lui Dumnezeu pentru oameni și, un sfîrșit, prin ajungerea lor la El, din aceeași iubire pentru ei.

O istorie, care crede că poate fi și vrea să fie prin ea, și o existență individuală, care crede că poate să vrea să fie la fel, prin ea, nu prin Dumnezeu, nu-și pot avea nici sfîrșitul lor în Dumnezeu.

Numai învingîndu-se durerea ultimă, sau cea a morții fără căutare a scăpării de ea prin plăcere, arătîndu-se, în aceasta, că s-a învins de mai înainte atracția plăcerii, poate duce pe cineva la Dumnezeu. Dar aceasta n-a putut-o face decît Fiul lui Dumnezeu, făcut om, nu din plăcere și pentru plăcere, ci pentru victoria asupra ei, și a durerii, chiar neprodusă de plăcere. Căci, ultima durere pe care trebuie s-o învingă omul neîncercînd să se întoarcă la plăceri este cea a morții. Hristos ajută întregii umanități să primească un sfîrșit, pe care nu caută să-l evite pentru a avea Dumnezeu întreaga umanitate ajunsă la voința eliberării de plăceri și de dureri. Căci, Dumnezeu nu vrea să aibă la

nesfîrşit în faţa Lui oameni, care nu au voit să ajungă la odihna de mişcare, prin depăşirea plăcerilor şi durerilor, prin puterea covîrşitoare a spiritului, plin de dumnezeire, asupra trupului.

Dar iată cuvintele Sf. Maxim, despre naşterea durerilor din plăceri şi viceversa, pînă la durerile morţii, şi despre victoria lor în Hristos :

„Deci, după cădere, toţi oamenii aveau în mod natural plăcerea, ca anticipaţie a venirii lor pe lume, şi nici unul nu era liber de naşterea pătimaşă prin plăcere. De aceea, toţi plăteau, în mod natural, durerile ca pe o datorie şi ca pe o datorie suportau moartea de pe urma lor. Şi nu se afla chip de scăpare pentru cei tiranizaţi silnic de plăcerea nejustificată şi stăpîniţi în mod natural de durerile justificate şi de moartea cea atotjustificată de pe turma lor. Căci, pentru desfiinţarea plăcerii atotnecuvenite, era trebuinţă de durerile atotnecuvenite de pe urma lor, care sfîşiau în chip jalnic pe om... Iar, pentru îndreptarea firii ce pătimea, trebuia să se isvodească o durere şi o moarte, în acelaşi timp si necuvenite şi necauzate pe vreo vină, prin faptul de-a nu avea plăcerea ca anticipaţie a naşterii, şi necuvenită prin faptul de-a nu fi urmarea unei vieţi pătimaşe. Aceasta, pentru ca durerea şi moartea atotnecuvenită să desfiinţeze total originea atotnecuvenită a firii din plăcere şi sfîrşitul atotcuvenit prin moarte, cauzat de acea origine. Şi aşa să se facă neamul omenesc, iarăşi, liber de plăcere şi de durere, recăpătîndu-şi firea curăţenia de la început, nemaifiind întinată de trăsăturile care au pătruns în firea celor supuşi facerii şi stricăciunii.

Pentru aceasta, Cuvîntul lui Dumnezeu, desăvîrşit după fire, se face om deplin... afară numai de păcat, neavînd cîtuşi de puţin plăcerea răsărită din plăcere..., ca anticipaţie a naşterii Sale, în timp, din femeie..., dar însuşindu-Şi, din iubirea de oameni, de bunăvoie, durerea ultima de pe urma aceleia, care este sfîrşitul firii. Iar aceasta a făcut-o ca, suferind pe nedrept, să desfiinţeze obîrşia noastră din plăcerea nejustificată, care ne tiraniza firea. Căci moartea Domnului n-a fost o datorie plătită pentru păcat, ca la ceilalţi oameni, ci, mai degrabă, o putere opusă acelei obîrşii. De asemenea, S-a făcut om, dar nu din plăcere, ca să înlăture cuvenitul sfîrşit al firii prin moarte, întrucît acesta nu avea la El ca pricină plăcerea nelegiuită, pentru care a pătruns acest sfîrşit în fire.

Făcutu-S-a deci Dumnezeu om cu adevărat şi a dat firii o altă obîrşie printr-o a doua naştere, obîrşie care o duce, prin osteneală şi durere, spre plăcerea vieţii viitoare. Căci, protopărintele Adam, călcînd porunca dumnezeiască, a dat firii altă obîrşie decît cea dintîi, constînd din plăcere, dar şi un sfîrşit în moartea, prin durere... Dar tot aşa şi Domnul, făcîndu-Se om şi dînd un alt început firii, printr-o a doua naştere, din Duhul Sfînt, şi primind moartea atotcuvenită din durerea lui Adam, devenită în El atotnecuvenită, întrucît nu-şi avea ca obîrşie a naşterii Sale plăcerea atotnecuvenită de pe urma neascultării protopărintelui, a adus desfiinţarea ambelor extreme : a obîrşiei şi a sfîrşitului făpturii omeneşti după chipul lui Adam, ca unele ce nu au fost date de Dumnezeu.

Deci, precum din pricina lui Adam, care a înfiinţat, prin neascultare, legea naşterii din plăcere şi, drept urmare a acesteia, moartea ca osîndă a firii în toţi cei ce aveau existenţa din Adam, ...tot aşa, din

pricina lui Hristos, care a smuls din fire cu totul legea nașterii din plăcere și, prin urmare, rostul morții ca osîndă a firii, primind-o de bună voie numai ca osîndă a păcatului, toți cei ce s-au renăscut cu voia din Hristos, prin baia renașterii din Duh, și au lepădat prin har nașterea de mai înainte, prin plăcere, din Adam și păzesc harul nepăcătuirii de la Botez și puterea nemicșorată și neîntinată a înfierii tainice în duh, prin legea poruncilor evanghelice, au în ei, după cuviință, moartea ce se lucrează spre osînda păcatului" (*Quaest ad Thalas.*, cap. 61 ; *Trad. cit.*, p. 334—341).

Fiul lui Dumnezeu, născîndu-Se ca om prin voia Sa, dar nu pentru Sine, ci pentru oameni, și născîndu-Se nu din plăcere, n-are în Sine, ca om, nimic egoist. El e întrupat iubirii de oameni ai lui Dumnezeu. În necăutarea plăcerii, arată nu numai puterea spiritului, plin de Dumnezeu, asupra sensibilității materiale, ci și iubirea desăvîrșită de oameni.

Tot pe acestea două le arată și în suportarea fricii de moarte și a durerilor morții. Iubirea e mai tare ca ispita plăcerilor și ca frica de dureri. Iubirea e adevărata forță a spiritului, făcut să-și găsească bucuria în comunicarea cu Dumnezeu și în armonia neegoistă cu toți și cu toate.

Aceasta o comunică Hristos și celor ce I se deschid prin credință, nu numai pentru că are firea omenească comună cu a noastră, ci și pentru că de această iubire față de toate a umplut, ca creator firea omenească, luînd-o pentru noi și dîndu-i puterea să învingă ispita spre plăceri și să accepte durerile și moartea din aceeași iubire.

Deci, comunicîndu-ne ferirea de plăceri și suportarea durerilor, ne comunică, de fapt, iubirea de oameni, sau puterile virtuților, care se arată în tot ce facem pentru alții, eliberați de egoismul căutării plăcerilor și al fricii de dureri. Cel ce iubește pe alții alege osteneala și smerenia, străine de plăcerea comodității și a slavei deșarte străine de plăcerile trupești și iubitoare de jertfa pentru altul însoțită de dureri. Căci, așa a făcut Fiul lui Dumnezeu întrupat ca om, pentru a ne da și nouă puterea spre acestea, unindu-ne cu Sine și ca să ne pregătească spre unirea desăvîrșită cu Sine, în viața de veci, cînd ne vom afla dincolo de orice atracție spre plăceri materiale și de orice dureri, cînd ne vom afla desăvîrșit uniți cu toții în unirea desăvîrșită cu El și vom trăi neîntrerupta și nemărginita bucurie a comuniunii cu toți și prin toți, cu Hristos, și bucuria vederii prin toate a lui Hristos. Nu va mai fi o sesizare și o trăire a celor materiale, separate de spiritul nostru și de sufletele altora și de Dumnezeu. Va fi o bucurie, care începe de aici, prin nașterea, din nou, în Duhul Sfînt, Duhul comuniunii cu Fiul și cu Tatăl și cu semenii noștri, împreună frați cu Hristos și împreună fii ai Tatălui suprem.

Dar, am văzut că înfrînarea de la plăcerile materiale, separate de cele spirituale, și purtarea cu răbdare a durerilor trupești nu este o simplă indiferentă, ci constă din acte și stări de tărie spirituală. Ele întăresc spiritul. De aceea, Sf. Maxim le identifică cu buna făptuire prin virtuți, unită, în chip paradoxal, cu contemplarea tainei lucrurilor, ca pregătitoare a ei ; iar în amîndouă acestea, ca o adevărată cale suitoare, vede concentrată puterea crucii lui Hristos, a cărei purtare trebuie să ne-o însușim. Astfel, comentînd cuvintele Sf. Grigorie de Nazianz, despre

Pavel, „a cărui stăpînire (putere) este pe umeri căci se ridică împreună cu crucea" (*Cuv. 4 Teol.*, cap. 2), spune : „Iar dacă semnul puterii Domnului nostru Iisus Hristos este crucea, pe care a purtat-o pe umerii Lui, se cuvine să știm ce a voit să arate cînd a rînduit a se răbda acestea în chip tainic... Umărul este dovada făptuirii, iar crucea, a nepătimirii, ca una ce pricinuiește mortificarea. Deci, Domnul și Dumnezeul nostru... împlinind amîndouă acestea, adică făptuirea și nepasionalitatea (lipsa de patimi) desăvîrșită..., a arătat cele ce au să facă și cei ce ascultă de El. De aceea, a spus : Oricine dorește această putere (a crucii Mele), să se lepede de sine, să-și ia crucea și să-Mi urmeze Mie ; adică, să ia făptuirea omorîtoare a patimilor, bunătatea și libertatea de orice invidie... Căci, cînd purtătorul de Dumnezeu învățător (Sf. Grigorie) zice : „Se ridică împreună cu crucea", socotesc că prin aceasta ne învață că, întrucît firea rațională a oamenilor se înalță prin făptuirea și prin nepasionalitate (lipsa de patimi), unită cu ea, înseamnă că însuși Hristos Se înalță împreună, adică Hristos ne ajută să ne facem asemenea Lui, înălțîndu-ne treptat și într-o anumită ordine, prin făptuire nepătimașă, la contemplația cunoscătoare a naturii și, de la aceasta, se mișcă mai departe, la tainica cunoaștere a lui Dumnezeu" (*Ambigua*, cap. 97 ; *Trad. cit.* p. 246).

Văzind crucea purtată pe umeri, Sfinții aceștia văd o unire între răbdare și putere.

O cugetare analogă exprimă Sf. Maxim cînd vede răstignirea lui Hristos reflectîndu-se sau prelungindu-se, în alt mod și grad, în virtuțile fiecărui credincios. În fiecare virtute e și putere și renunțare la plăceri.

„Deci, fiecare dintre cei ce au crezut în Hristos, răstignește împreună cu sine pe Hristos, răstignindu-se, adică, duhovnicește el însuși împreună cu Hristos, după puterea proprie și după deprinderea și calitatea virtuții aflate în el. Căci, fiecare își adaptează răstignirea la un alt mod al virtuții. Unul se răstignește numai păcatului cu fapta (renunțînd la plăcerea lui) și pe acesta îl omoară, pironindu-l cu frica de Dumnezeu. Altul se răstignește și patimilor tămăduind puterile sufletului... Altul se răstignește și amăgirii prin simțuri. Altul leapădă, răstignindu-se, relația afectuasă a simțurilor cu cele sensibile... Altul face să înceteze cu desăvîrșire însăși lucrarea minții. Și, ca să spun ceva și mai mult, unul se răstignește înțelepciunii făptuitoare prin nepătimire și trece în contemplația naturală în Duh, ca de la trupul lui Hristos, la sufletul Lui. Iar altul moare și contemplației naturale... ce se mișcă în jurul lucrurilor, și se mută la tainica inițiere uniformă și simplă în cunoștința lui Dumnezeu, ca de la sufletul lui Hristos, la mintea Lui. În sfîrșit altul se ridică și de la aceasta, la negrăitul indefinit, înlăturînd totul prin negația desăvîrșită, ca de la mintea lui Hristos, la dumnezeirea Lui. Fiecare are pe Hristos... potrivit cu puterea sa și cu harul Duhului dăruit lui după vrednicie, făcîndu-și, pe măsura sa, urcușurile înalte, prin mortificarea față de toate" (*Ambigua*, cap. 123 ; *Trad. cit.* p. 305—306).

În tot urcușul spiritual, omul are, astfel, în sine, pe Hristos sau altă iubire a Lui ; dar pe Hristos aflat la altă înălțime în purtarea crucii. Prin cruce Hristos își urcă umanitatea sa pînă la culmea îndumnezeirii

ei, nedespărțită de duhul de jertfă. Și așa face și omul care are pe Hristos în sine. Căci El dă celor ce cred în El puterea să-și însușească crucea Lui în urcușul lor. Fiul lui Dumnezeu nu ne mîntuiește fără să ne ajute să ne curățim de păcate și să ne înălțăm prin virtuți și prin cunoașterea tainică ce le urmează, la unirea cu Dumnezeu, dîndu-ne puterea spre a contribui și noi la acest urcuș, din starea la care ne aflăm și din ceea ce face El însuși ca om.

Cuvîntul lui Dumnezeu s-a făcut om fără de păcat și a săvîrșit, ca om, cele ce trebuie să le săvîrșim și noi. Adică, a săvîrșit numai binele și a privit în chip nepătimaș toată creația, deci ca pe un transparent al lui Dumnezeu. Și tot ce a realizat El în acest urcuș întipărind culmea lor în umanitatea Sa, ne-a învățat să ne facem și să le facem și noi, nu numai prin pilda Sa, ci și prin cuvintele Sale, prin care ne și învață, dar ne dă și puterea să ne silim să devenim asemenea Lui.

Cuvîntul ipostatic dumnezeiesc se tălmăcește și ni se comunică pe Sine, lucrător în umanitatea Sa și arătat în ea prin cuvinte omenești. Sf. Maxim spune aceasta în diferite feluri, mai ales în *Capete despre cunoașterea lui Dumnezeu și întruparea Fiului lui Dumnezeu*". Odată, spune că nu numai El, ci și Tatăl și Duhul Sfînt sînt prezenți în starea umanității Sale și în cuvintele ei. Căci, unde se rostește un cuvînt, e și persoana care-l rostește, dar și cei cu care este ea unită. Nu e cuvînt fără persoană și fără legătură între persoane. Nu auzi cuvînt vorbit, sau scris, fără să cugeți la persoana ce l-a rostit sau scris și fără să trăiești relația ei cu alte persoane și cu tine.

„Cuvîntul lui Dumnezeu și al Tatălui se află tainic în fiecare dintre poruncile Sale; iar Dumnezeu Tatăl se află întreg, nedespărțit, în întreg Cuvîntul, în chip firesc. Cel ce primește, prin urmare, porunca dumnezeiască și o împlinește, primește Cuvîntul lui Dumnezeu aflător în ea. Iar cel ce a primit Cuvînt prin porunci, a primit, totodată, prin El pe Tatăl, care se află în El și pe Duhul Sfînt, care se află în El în chip firesc" *(Capete despre cunoaștere*, II, 71). Cuvintele Cuvîntului dumnezeiesc cel întrupat ne sînt și cale, căci, urmîndu-le prin virtuți ne facem asemenea Lui, fiindcă se tălmăcește pe Sine însuși prin ele: „Cuvîntul lui Dumnezeu este cale celor ce străbat bine drumul virtuții prin fapte... și-și îndreaptă pașii spre Dumnezeu" (*Op. cit.* II, 68).

Cuvîntul lui Dumnezeu, luînd trupul omenesc, a luat prin el și cuvintele omenești, prin care ni se comunică pe măsura noastră. Deci, sînt și ele un trup sau o prelungire a trupului. „Cuvîntul lui Dumnezeu se numește și trup, numai fiindcă S-a întrupat, ci și fiindcă Dumnezeu Cuvîntul cel simplu, care era la început la Dumnezeu și Tatăl și avea în Sine limpezi și dezvăluite modelele tuturor, necuprinzînd asemănări și ghicituri, nici povestiri alegorice, cînd vine la oameni, care nu se pot apropia cu mintea dezbrăcată, de cele inteligibile dezbrăcate, desfăcîndu-se de cele obișnuite ei, se face trup, îmbrăcîndu-se și înmulțindu-se în varietatea istorisirilor, ghiciturilor, asemănărilor și cuvintelor întunecoase. Căci, la prima întîlnire, mintea noastră nu sesizează Cuvîntul dezbrăcat, ci Cuvîntul întrupat, adică în felurimea cuvintelor, fiind Cuvînt prin fire, dar trup la vedere... Căci, Cuvîntul se face trup prin fiecare din cuvintele scrise" (*Op. cit.* II, 60).

Dar cei ce înaintează în înțelegerea spirituală, „răzuind grosimea cuvintelor prin contemplațiile mai subțiri, ajung, în chip curat, în Hristos Cel curat, pe cît este cu putință oamenilor... Aceasta, datorită apropierii simple a minții de Cuvîntul, prin înlăturarea acoperămintelor de pe El. Astfel, am înaintat de la cunoașterea Cuvîntului după trup, la slava Lui, ca a Unuia Născut din Tatăl" (*Op. cit.*, II, 62). Dar Îl trăim pe El ca Persoană apropiată de noi, ca neîntrupat, ca transparent în trupul Lui, devenit lumină, ca pe Tabor.

Chiar în relația cu o persoană umană putea înainta de la cunoașterea ei prin multe cuvinte, la simțirea simplă a existenței intensive, adînci, de necuprins în cuvinte. Am înaintat la simțirea ei ca izvor al cuvintelor, ca și cuvînt viu, îndreptat spre noi în întregimea lui, ca Persoană purtătoare a tuturor cuvintelor și a tuturor sensurilor comunicate.

Dar Cuvîntul ne ridică la asemănarea și unirea cu El, nu numai prin nașterea noastră în Duh, asemănătoare nașterii Lui, ci și prin învierea și înălțarea Lui cu noul trup.

Vorbind de faptul, că Fiul lui Dumnezeu face și El, pe om, model al Său, făcîndu-Se om, Sf. Maxim explică de ce Hristos învie cu trupul îndată după moarte. El face aceasta ca să arate că El voiește această înviere a Lui, din puterea Lui, pentru că de ea depinde și învierea noastră și nădejdea că vom învia și noi. Altfel, n-am mai crede că vom fi desăvîrșiți ca oameni întregi ; sau am socoti că aceasta se va întîmpla vreodată prin vreo lege, căreia îi este supus și El. În acest caz n-ar mai fi Mîntuitor, ci și El ar fi un mîntuit, în baza vreunei legi mai presus de El. Numai un Dumnezeu personal, deci desăvîrșit liber, e mai tare ca moartea, mai tare decît ea, chiar ca om, pentru că n-a fost robit în libertatea Lui de păcat. Și ne arată aceasta și nouă, înviind îndată după moarte :

„Dar Hristos nu e dus de aceștia (de oameni), ca modele ale desăvîrșirii Lui, la depunerea trupului. Cine ar îndrăzni măcar să cugete aceasta ? Pentru că El nu urmează altora prin înaintare, pe calea spre desăvîrșire, fiind, după fire, singurul atotdesăvîrșit și făcătorul a toată desăvîrșirea ; nici nu așteaptă să primească desăvîrșirea împreună cu alții, o dată ce nu e deloc asemenea, în nici o privință, nici unei ființe, în trebuința de înaintare, ca să depună și El cîndva firea trupului, cînd înaintarea supremă va produce ca și la ceilalți depunerea trupului. În acest caz nu ar mai fi Conducătorul și Mîntuitorul celor ce se mîntuiesc. Căci n-ar mai arăta în Sine, în chip tainic, odată și pentru totdeauna, ținta desăvîrșirii noastre. Ci, S-ar arăta și El ca fiind unul din cei ce se mîntuiesc și sînt conduși spre mîntuire și au nevoie de altul. Prin aceasta ar arăta în Sine desăvîrșirea, spre care tind toți cei ce sînt prin fire părtași de rațiune... Dar dumnezeiescul Apostol Îl numește pe El Conducătorul și Desăvîrșitorul mîntuirii noastre (*Evr.* X, 10). El e Cel ce S-a întrupat pentru toți, ca să mistuie în Sine păcatul nostru și ca să se dea pe Sine tuturor celor ce văd în El chipul și exemplul viețuirii virtuoase. El îndeplinește întîi, prin Sine, cele ce sînt de spus și de făcut spre pilduire nouă, murind, înviind și înălțîndu-se la ceruri

și șezînd în trup la dreapta lui Dumnezeu Tatăl. Aceasta, pentru ca și noi, murind, să nădăjduim sigur că vom învia și vom viețui despărțiți de toată moartea și de toată coruperea și ne vom înălța la ceruri și vom primi cinstea și slava cea întru Dumnezeu și Tatăl, prin mijlocirea Fiului însuși; și petrecerea fericită împreună cu El, cînd nu vom avea să suportăm depunerea trupului în nici un fel. Căci, Cuvîntul Sfintei Scripturi nu ne învață aceasta, nici în Căpetenia mîntuirii noastre nu am văzut să se fi întîmplat aceasta" (*Ambigua*, cap. 112 a; *Trad. cit.* p. 234—235).

Sf. Maxim se pronunță și în această respingere a ideii de depunerea definitivă a trupului, sau în această afirmare a învierii imediate a lui Hristos, împotriva origenismului.

Dar, precum în învierea lui Hristos vede asigurarea învierii noastre, pentru veci, cu trupul, tot așa în înălțarea Lui vede Sf. Maxim asigurarea participării noastre veșnice la plinătatea vieții ce-o primește El și ca om, la dreapta Tatălui. Dumnezeirea lui Hristos, cu care este unită firea noastră în El, într-un ipostas, ne asigură și prin înălțarea Lui veșnica odihnă în El datorită unirii noastre cu El prin firea omenească, împotriva teoriei origeniste. Firea umană nu există în sine în Hristos, ci e a ipostasului care e și Dumnezeu. Acest ipostas trăiește și în firea Lui omenească fericirea dumnezeiască fără sfîrșit și ne-o comunică și nouă.

Dacă, Hristos, ca om este pîrga firii noastre ridicate la Dumnezeu și Tatăl și într-un fel aluatul întregii frămîntături și ca atare, este ridicat la Dumnezeu și Tatăl cu întreaga umanitate a Sa, odată ce Cel ce, fiind Cuvîntul, niciodată nu a ieșit și nu iese din stabilitatea în Tatăl, să nu ne îndoim că vom fi și noi, potrivit cu cererea lui către Tatăl, acolo unde este și El însuși, pîrga neamului nostru. Căci, precum a coborît El pentru noi, în chip neschimbat, și S-a făcut om ca noi, lipsit fiind numai de păcat, și a desfăcut în chip suprafiresc legile firii, așa vom urca și noi, ca urmare a acestui fapt, din cauza Lui, și ne vom face dumnezei ca El, prin taina harului, neschimbînd nimic din fire. Și așa se umple, iarăși, lumea de sus, mădularele trupului adunîndu-se, după vrednicie, lîngă cap. Fiecare mădular (fiecare credincios) primește, adică, prin apropierea în virtute, locul cuvenit lui, datorită lucrării arhitecturale a Duhului, completînd, în chip armonios, trupul Celui ce plinește toate în toate, trup ce umple toate și se împlinește în toate" (*Ambigua*, cap. 96; *Trad. cit.* p. 242).

Toți credincioșii se vor simți una în Hristos, și-L vor simți pe El toți împreună și, totuși, fiecare va simți această unitate pe măsura înălțării dobîndite în cursul istoriei, prin virtutea și cunoștința la care s-a ridicat prin virtutea sa.

Toată omenirea credincioasă din cursul istoriei va forma, în veșnicie, un singur trup tainic al Lui. Aceasta-i valoarea ce o dă El întregii istorii, pentru veci. Dar în trupul Lui, fiecare credincios va constitui un mădular deosebit, cu valoarea lui, un mădular care se va bucura de viața trupului întreg, precum și viața întregului trup se va bucura de viața fiecărui mădular. Și viața întregului trup își va avea izvorul de

bogăție nesfîrșită în Hristos, Capul întregului trup. Aceasta înseamnă că fiecare credincios va aduce ceva propriu trupului întreg al lui Hristos, folosind în mod propriu ceea ce primește din El, ceva ce provine din unicitatea persoanei lui, care se resimte în veci și de timpul propriu în care a trăit.

Precum istoria întregii umanități s-a resimțit de fiecare persoană umană și fiecare persoană umană, de istoria întregii umanități, așa se va resimți, în veci, fiecare persoană umană care a crezut în Hristos, de istoria întregii umanități și aceasta de fiecare persoană, întrucît a învățat de la cei dinaintea și din timpul său și a făcut bine celor din apropierea sa și a învățat pe cei din timpul său și de după ea. Dar și Hristos însuși a lucrat în fiecare, prin toată istoria, în mod mijlocit, și prin cei din apropierea sa în mod „nemijlocit". Valoarea celor dinaintea sa o arată persoana umană, prin pomenirea lor și prin rugăciunile pentru ei. Dar prin aceasta învață persoana umană și pe cei de după ea, să facă ceea ce face ea, îndemnîndu-i să-și arate și ei credința în Hristos, învățată de la ea, ca să o pomenească și să se roage pentru ea, crezînd că pot ajuta la mîntuirea ei prin Hristos.

Valoarea unică a fiecărei persoane, în cadrul istoriei întregii umanități, valoare ce se va arăta luminînd în veci, își are temeiul în unicitatea rațiunii ei în Dumnezeu Cuvîntul, Rațiunea tuturor rațiunilor, care va aduna în Sine pe toți cei ce s-au apropiat de rațiunile lor din El, prin credința lor în El și prin viețuirea lor istorică, conform rațiunilor lor din El.

„Deci, fiecare dintre îngerii și oamenii înzestrați cu minte și cu rațiune este și se numește parte a lui Dumnezeu, prin însăși rațiunea după care a fost creat, căci este în Dumnezeu și la Dumnezeu, pentru rațiunea lui care preexistă în Dumnezeu... Dar numai dacă se mișcă potrivit ei, va fi în Dumnezeu, în care preexistă rațiunea lui, ca obîrșie și cauză". Și cine nu ar cunoaște (prin rațiune și înțelepciune) multele rațiuni ca Una, prin referirea tuturor la Ea, care există prin Sine în chip neamestecat ? Iar ea este Cuvîntul ființial și ipostatic al lui Dumnezeu și Tatăl, ca obîrșie și cauză a tuturor" (*Ambigua,* cap. 7 d ; *Trad. cit.*, p. 81, 80).

Dar mișcarea fiecărei persoane umane, conform cu rațiunea ei din Dumnezeu Cuvîntul în răstimpul istoric în care îi este dat de Acela să se miște spre El, sau spre rațiunea sa din El, se face datorită și atracției ei de către Dumnezeu Cuvîntul sau a rațiunii ei din El. Iar această atracție are și forma unui dialog al lui Dumnezeu Cuvîntul cu fiecare persoană umană, în cursul mișcării ei, în timpul ce i s-a dat în istorie. Prin dialogul acesta, Dumnezeu Cuvîntul cere mereu fiecărei persoane să se miște conform cu rațiunea ei din El și într-o armonie cu persoanele și lucrurile ale căror rațiuni se afla, de asemenea, în El și sînt aduse la existență în vremea și în preajma persoanei respective. Această cerință a lui Dumnezeu Cuvîntul o trăiește fiecare persoană, care nu-și lasă conștiința prea tocită, prin datoria ce o simte de a lucra într-un mod care răspunde trebuințelor de dezvoltare reală a celorlalte persoane și conform cu buna rînduială a naturii din jurul lui.

Nu există persoană care să nu simtă această datorie. Iar aceasta înseamnă că nici una nu e în afara atenției lui Dumnezeu Cuvîntul, a dialogului purtat de El cu ea și cu toți, a voinței și lucrării Lui prin care vrea să o ducă pe ea și pe ceilalți tot mai aproape de Sine, pregătindu-i pentru unirea deplină cu El, sau spre îndumnezeirea lor în viața veșnică. E o lucrare a lui Dumnezeu Cuvîntul, atît asupra fiecărei persoane umane din timpul ei, cît și asupra întregii istorii. Pe toți îi cheamă să crească în comuniunea între ei și cu Sine, ca să ajungă la desăvîrșita comuniune în viața veșnică. Îi cheamă și-i ajută la aceasta pe toți, înainte de întruparea Sa ca om, prin conștiința lor, iar, dintr-o mai mare apropiere, pe unii dintre oameni prin proorocii Vechiului Testament. Dar, din cea mai mare apropiere și în modul cel mai clar îi cheamă ca Cel ce făcîndu-se om și, rămînînd, astfel, după înviere cu noi în chip nevăzut, își afirmă continuu și-și adaptează împrejurărilor noastre cuvintele Sale, grăite odinioară pe pămînt și rămase în Evanghelii și în tradiția apostolică, cuvinte însoțite neîncetat de puterea Lui.

PARTEA A II-a

CRITICA FĂCUTĂ MONOFIZITISMULUI DE CĂTRE SFÎNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL

a. Se pare că înainte de alcătuirea părţii din „Ambigua" în care scrie despre cele două lucrări în Hristos, Sf. Maxim a scris, din Alexandria, *Epistola către demnitarul imperial Ioan Cubicularul,* combătînd în ea monofizitismul lui Sever. Acesta aderase la edictul împăratului Zeno, de la 482, care proclamase o formulă de uniune între monofiziţi şi ortodocşi şi fusese, de aceea, la 512, făcut patriarh la Antiohia, dar la 518 fusese alungat de acolo şi venise în Alexandria, unde susţinuse, împotriva lui Iulian de Halicarnas, un monofizitism mai moderat (sau un trup stricăcios al lui Hristos — *ftartolatru)* faţă de Iulian, care susţinea că trupul lui Hristos a fost nestricăcios — *aftartodochet.*

Se pare că monofiziţii din Alexandria, aderenţi ai lui Sever, urmînd exemplul aceluia, se arătau şi acum dispuşi pentru un compromis la care se gîndea împăratul Eraclie, care cerea recunoaşterea de către monofiziţi şi de către ortodocşi a două firi în Hristos, dar o unică lucrare. În scopul impunerii acestui compromis, împăratul le acorda monofiziţilor din Alexandria o atenţie deosebită.

Prilejul concret al acestei scrisori, l-a dat Sfîntului Maxim, apariţia în Alexandria, a unui anumit Teodor, ce se dădea drept cancelar imperial, care aducea o copie a scrisorii trimisă de împărăteasa Patrichia, lui Ioan Cubicularul, prefectul Africii. În scrisoare, împărăteasa cerea eliberarea unor călugăriţe aderente ale lui Sever, dintr-o mănăstire din Alexandria şi arăta voinţa de împăcare a curţii imperiale cu monofiziţii. Era o scrisoare despre care Ioan Cubicularul nu-l anunţase pe Maxim, într-o epistolă anterioară a lui. Ba, Sf. Maxim chiar auzise că prefectul socotea scrisoarea aceea falsă şi pe aducătorul ei ca pe unul ce se dădea cancelar fără să fie. Scrisoarea, se pare, că fusese trimisă înainte de 632, cînd împăratul a încheiat pactul despre o singură lucrare cu patriarhul din Alexandria, Cyrus de Phasis. Căci, scrisoarea aceasta premerge, imediat, unei alte scrisori a Sf. Maxim către Petru din Alexandria, în care îl ruga pe acela să recomande pe diaconul Conon, patriarhului din Alexandria, ca pe un bun susţinător al dreptei credinţe, fapt ce nu putea avea loc decît începînd din 632.

Sf. Maxim nu credea nici el că acea scrisoare poate fi de la împărăteasa Patrichia, cunoscîndu-i fermitatea în dreapta credinţă. Încă nu se ştia că la Constantinopol au început încercările de împăcare cu monofiziţii.

Dar tulburarea pe care acea scrisoare a produs-o în Alexandria, întărind propaganda monofizită, l-a făcut pe Sf. Maxim să scrie lui Ioan

Cubicularul, arătîndu-i greșelile și consecințele monofizitismului severian. El stăruie asupra doimii celor două firi ale lui Hristos, pe care acel monofizitism urmînd, unei scrisori a lui Sever, din 512, le nega (a se vedea O. Bardenhewer, *Geschiete der altkirchliche Literatur*, vol. IV, p. 338), bazat pe expresia Sf. Ciril: „o fire a lui Dumnezeu, Cuvîntul întrupat". Sever și aderenții lui refuzau expresia „două firi" în Hristos, pe motiv că ea introduce o separație între ele, asemenea lui Nestorie, deși pretindeau că recunosc deosebirea între trupul lui Hristos și dumnezeirea Lui. Sf. Maxim arată că doimea firilor nu se opune unirii lor în ipostasul cel unul.

Sf. Maxim Îl mărturisește, în Epistola aceasta, pe Hristos Dumnezeu deplin și om deplin. „Căci, fiind Mijlocitor între Dumnezeu și oameni (*I Tes* 2, 5), trebuie să păstreze unitatea de natură cu cele între care mijlocește, fiind amîndouă" (P.G. 91, col. 468). Cu citate din Sf. Ciril, arată că, deși, acela folosește expresia „o fire a lui Dumnezeu Cuvîntul, întrupat", împotriva lui Nestorie, care ținea la cele două firi despărțite, n-a negat cele două firi în Hristos. Căci, acela zice în Epistola către Evloghie: „Așa și Nestorie, chiar dacă spune două firi, indicînd deosebirea trupului și a lui Dumnezeu Cuvîntul, nu mai mărturisește și unirea lor cu noi. Iar noi, unindu-le acestea, mărturisim un Hristos, un Fiu, și, deci, o fire a lui Dumnezeu Cuvîntul, întrupată". Pe baza acestui citat și al altuia din Sf. Ciril, Sf. Maxim conchide: „Deci, precum am spus, cei ce voiesc să fie, cu adevărat, binecredincioși, trebuie să mărturisească «o fire a lui Dumnezeu Cuvîntul, întrupată», ca să arate prin aceasta unirea extremă, dar să spună, iarăși, *două firi*, ca să se arate deosebirea celor adunate împreună și păstrate neamestecat după unire. Căci Părinții, în chip cuvenit, n-au obișnuit să arate prin altă expresie deosebirea" (P.G. 91, col. 480).

Față de refuzul monofiziților severiani de-a recunoaște, pentru deosebirea între dumnezeiesc și omenesc în Hristos, „numărul de două firi, Sf. Maxim spune: „Tot numărul este arătător al deosebirii și nu al împărțirii" (*Op. cit.*, col. 477). Sau: „Deci, indicîndu-se cîtimea (prin număr), nu se produce, sau nu se introduce împărțirea, ci se arată cîtimea și se indică deosebirea" (P.G. 91 col. 477). Astfel, justificînd atît expresia „două firi", cît și „o fire a lui Dumnezeu Cuvîntul, întrupată", Sf. Maxim spune: „Deci, dacă unirea a rămas pururea, dar rămîn și cele unite pururea neamestecate, adică se păstrează și deosebirea celor unite, motiv pentru care a fost folosit numărul de Părinți, cum nu e necesar, dacă există și rămîne și se păstrează pururea și unirea și cele spre indicarea celor unite și, iarăși, să se mărturisească „o fire a lui unite și deosebirea lor, să se spună în chip binecredincios și două firi, Dumnezeu Cuvîntul, întrupată", spre indicarea unirii după ipostas, dat fiind că nici una din aceste expresii nu se desființează prin cealaltă, cum pare unora, care-și fac din neînțelepciune un argument al neînțelepciunii" (*Op. cit.* col. 480).

Sf. Maxim arată prin unele exemple (zece oameni, o piatră vopsită în mai multe culori), că toate cele din lume, dar și Dumnezeu, unesc în ele unitatea cu multiplul sau cu numărul în diferite feluri. E una și multiplă planta în ea și cu celelalte plante și cu apa, aerul, pămîntul.

De asemenea animalul. Omul este și el o unitate, dar e și multiplu în sine și cu ceilalți oameni. Tot universul e o unitate și o multiplicitate numărată. Unitatea nu desființează numărul, numărul nu desființează unitatea.

Dar și în Dumnezeu este o unitate, însă și un număr, care indică cele trei Persoane.

Dar și între Dumnezeu și lume e și o doime și o legătură care le unește. Căci, lumea nu poate fi și sta fără puterea lui Dumnezeu. Dar dacă între toate cele din lume este într-un fel o unitate de natură, chiar în om este o astfel de unitate de natură, numărul referindu-se la componentele ei, între Dumnezeu și lume nu mai este în nici un fel o unitate de natură, căci lumea nu provine din Dumnezeu fără voia Lui; sau El e transcendent lumii în calitate de Creator al ei, prin voința și puterea Lui.

Deci, numărul indică diferite deosebiri și legătura lui cu unitatea e și ea diferită.

Dar unitatea între Dumnezeu cel Creator și lumea creată, implicînd și cea mai categorică deosebire de naturi, dă și numărului de „două", sensul cel mai accentuat.

Unitatea maximă între Dumnezeu și lume s-a realizat în Hristos, între firea dumnezeiască și cea omenească. Dar ea lasă și deosebirea lor de natură intactă, căci unitatea în Hristos nu s-a realizat fără voia Lui în baza vreunei legi generale.

Refuzarea numărului în Hristos ar desființa deosebirea între dumnezeire și umanitate, în sens panteist. Dumnezeirea n-ar mai fi în acest caz dumnezeire și nici umanitatea, umanitate. Mîntuirea celei din urmă ar fi una cu desființarea ei, iar unirea dumnezeirii cu umanitatea ar desființa dumnezeirea ca dumnezeire.

E un lucru uimitor că Fiul lui Dumnezeu unește în Persoana Sa umanitatea — lipsită în ea însăși de orice putere — cu dumnezeirea Sa atotputernică, dar tocmai prin aceasta arată cît de mult o iubește și ce valoare îi dă umanitatea. Dumnezeu iubește umanitatea, că se face Subiectul științelor ei, trăindu-L cum le trăiesc eu pe ale mele, și trăind, prin aceasta, relația cu oamenii, cum o trăiesc eu, dar restabilind-o în toată căldura ei, mai mult decît o trăiesc eu cu copiii, cu părinții, cu frații mei. Căci, puterea lui Dumnezeu se arată și în faptul că dă omului creat, din nimic, astfel de simțiri, pe care le socotește vrednice să și le însușească și El sau că se „înomenește" Dumnezeu, însuși. Dar la ce înălțime ridică Dumnezeu umanitatea Sa și, apoi, a noastră, făcîndu-Și-o proprie și comunicîndu-i toate cele ale dumnezeirii Sale, adică îndumnezeind-o, fără să-i dea calitatea de izvor al îndumnezeirii ei. Și numai această înălțare a umanului îi dă acestuia sensul pe care l-a făcut Dumnezeu, să-L caute în El.

Dar numai o Persoană a unui Dumnezeu în Treime poate uni firea cea una, a acelui Dumnezeu, cu firea umană comună unei mulțimi de oameni, dar făcută proprie Persoanei Sale. Căci dacă ar fi o singură Persoană dumnezeiască, ea ar arăta că-și unește firea omenească dintr-o necesitate internă, pe cînd existînd trei Persoane și două neunind firea omenească cu firea dumnezeiască, arată că nu o necesitate a dumnezeirii îi impune această unire. Iar dacă Persoana divină respectivă s-ar

uni cu umanitatea dintr-un singur om, ar desființa persoana aceluia, sau unirea cu ea ar fi o relație care nu duce pînă la maximum legătura lui Dumnezeu cu omul. Și, în ambele cazuri, această unire n-ar fi mîntuitoare pentru ceilalți oameni. Numai făcîndu-Se om o singură Persoană dumnezeiască, ea intră în relație de natură comună, deci maximă și cu ceilalți oameni, rămînînd și Dumnezeu, putîndu-i mîntui și pe ei și punîndu-i pe ei în legătură intimă ce-o are ea, cu celelalte Persoane treimice.

Continuîndu-și argumentarea, Sf. Maxim spune că principal e să se cugete că dumnezeirea și umanitatea s-au unit „în mod neîmpărțit și neamestecat în ipostasul cel unul al lui Hristos, fie că se folosește expresia „două firi", fie „o fire a lui Dumnezeu Cuvîntul, întrupată". Nestori folosea și el expresia „în mod neîmpărțit", dar înțelegea prin aceasta „o unire" de relație, de identitate în voință între firile subsistente în două ipostasuri. Monofiziții, refuzînd expresia „în două firi", arătau că nu înțeleg expresia „în mod neîmpărțit" unită cu neamestecarea. Și nici nestorienii nu foloseau expresia „două firi într-un ipostas". Nestorienii și monofiziții erau una în a nu primi o unitate a două firi într-un ipostas. Și, la fel, și unii și alții foloseau expresia unirii dumnezeirii și umanității „în mod neîmpărțit", dar nestorienii o înțelegeau ca unire a firilor prin relația a două ipostasuri, iar monofiziții în sensul că în ipostasul cel unul al lui Hristos n-a rămas decît o singură fire, nici dumnezeiască, nici omenească, ci amestecată. Ei nesocoteau valoarea umanului și puterea dumnezeirii de-a menține umanul în unirea cu sine neschimbat, ci doar îndumnezeit. Aceasta pentru că nici unul, nici altul nu cunoșteau puterea persoanei de-a uni firile fără să le confunde. Dar unitatea neîmpărțită, cît și neamestecarea sau necontopirea firilor, se salvează prin unirea lor într-un unic ipostas.

E taina persoanei sau a ipostasului, care conciliază unitatea neîmpărțită cu nemestecarea numărată a celor unite, la om, ca o unitate de natură compusă, la Hristos, ca o unitate de două naturi. Sau numai în Hristos, ca unic ipostas, se pot uni două naturi real deosebite, dar neîmpărțite. E un fapt pe care nu-l înțelegeau nici monofiziții, nici nestorienii. Dreapta credință nu înțelege pe Hristos decît ca taina ipostasului, în acelaș timp unic și posedînd două naturi „unite în chip neîmpărțit și neamestecat". Dacă, în general, orice ipostas (plantă, animal) realizat în om, ca persoană, poate uni cele multiple, ipostasul dumnezeiesc poate realiza în Sine unitatea firii Sale dumnezeiești, cu cea omenească, în baza faptului că are o anumită înrudire cu oamenii, prin firile lor, întrucît prin Dumnezeu și după chipul Lui s-a creat și se susține omul. In Cuvîntul lui Dumnezeu se află virtual puterea prin care se creează omul, în legătură cu Sine și după chipul Său. De aceea, se află virtual în El și puterea Sa de-a da ființă naturii umane în Sine însuși, sau de-a se face El însuși ipostas al ei. Prin aceasta apropie cel mai mult pe oameni de Sine și le dă nu numai cea mai deplină asigurare a existenței lor ca atare, ci și posibilitatea de-a dezvolta chipul Său imprimat în ei, în asemănarea lor cu El, sau în îndumnezeire.

Deci, El realizează această unire prin voința firii dumnezeiești, folosită de El, de ipostasul Său, dar care dă existența în Sine și firii

omenești, a cărei voință și-o pune de acord cu voința Sa dumnezeiască, pînă la a se fi făcut un singur voitor prin cele două voințe. . .

Puterea ipostasului divin de-a uni, în chip neîmpărțit și neamestecat, cele două firi în Sine, contrar monofizitismului și nestorianismului, o exprimă Sf. Maxim astfel :

„Deci, după Părinți, unirea după ipostas este adunarea celor de altă ființă într-un întreg, fiecare din cele ce s-au compus în El păstrînd nealterată și nedespărțită proprietatea ei naturală față de cealaltă. Iar unirea prin relație este, după ei, mișcarea egală a voinței celor ce subsistă în mod distinct în unități personale, în identitatea neschimbată a liberului arbitru. Deci, cel ce mărturisește unirea după ipostas, chiar dacă spune două firi după unire, unite în mod neîmpărțit, adică în unirea după ipostas, nu se abate de la adevăr. Căci, mărturisește că cele două din care se compune Hristos au rămas după Părinți neamestecate (necontopite), datorită deosebirii păstrate după unire".

Și, revenind la importanța numărului pentru indicarea deosebirii dumnezeirii și umanității, neamestecate în Hristos, Sf. Maxim zice :

„Deci, dacă s-a arătat... din Sfinții Părinți... că numărul nu poate nici produce, nici împuțina, nici introduce vreo împărțire, ci arată simplu cîtimea... ce bănuială de tăiere, sau de împărțire le mai poate rămîne celor ce, răzvrătindu-se împotriva Sfintei Biserici... au refuzat dreapta credință... sub masca că nu voiesc să taie unitatea (lui Hristos) ?" (*Op. cit.*, P.G. 91, col. 484).

Sf. Maxim se referă și la ideea superficială a monofiziților, că în Hristos sînt calități diferite, dar nu firi deosebite. Dacă refuză numărul în El, n-ar trebui să vorbească nici de calități deosebite. Iar calități deosebite nu pot fi in El fără firile deosebite „Au ignorat că toată deosebirea e a unei ființe ce stă la bază..., neavînd nicidecum existența în sine ; și că toată deosebirea, fiind indicatoarea unei neasemănări, introduce prin ea cîtimea lucrurilor deosebite, fie că sînt substanțe, fie calități, fie însușiri" (*Op. cit.*, col. 485).

Dar calitățile unei ființe, chiar dacă se deosebesc între ele și, ca atare, pot fi numărate și ele, sînt deosebite de calitățile unei alte ființe. Iar în Hristos sînt două naturi, ca baze pentru două feluri de calități deosebite între ele.

„Fiindcă nu e aceeași rațiune a dumnezeirii și a firii omenești, precum nici a sufletului și a trupului" (*Op. cit.*, P.G. 91, col 506).

Monofiziții vorbeau de o fire compusă a lui Hristos. Sf. Maxim arată că firea compusă e numai cea ale cărei părți vin deodată la existență și nu pot fi una fără alta. Fire compusă este firea omului : „Așa este cazul cu omul și cu celelalte cîte au primit o natură compusă. Astfel, sufletul cuprinde fără voie trupul și e cuprins de trup și dă viață trupului, fără vreo liberă hotărîre, prin însuși faptul că există, și participă în mod natural la pătimirea și durerea trupului din capacitatea pentru acestea. Dar cei binecredincioși n-ar îndrăzni să spună că și Hristos are o fire compusă, ca nu cumva să rezulte de aci că „e întreg creat și circumscrie și pătimitor și nu de o ființă cu Tatăl și că sau trupul e coetern Cuvîntului, sau Cuvîntul e de aceeași vîrstă cu trupul". [...] cel compus după fire, nu va fi niciodată de o fire și de o ființă ca

Cel simplu"; adică n-a fost niciodată de-o ființă dumnezeiască necompusă. Umanul lui Hristos nu ține în mod necesar de divin. Cel binecredincios trebuie să mărturisească însă „un ipostas compus și două firi ale lui Hristos, ca să se cunoască și de o fire cu Tatăl, după dumnezeire, și Același și de o ființă și de o fire cu noi, după trup; și Unul și Același să se creadă unit cu Tatăl și cu noi, ca Cel ce este Mijlocitor între Dumnezeu și oameni" (*Op. cit.*, col. 57). Dacă cele două firi ar da o fire compusă a lui Hristos, această fire nu L-ar mai arăta pe El nici de o ființă cu Tatăl, nici cu oamenii. Dumnezeu nu s-ar înomeni și nici umanul n-ar fi îndumnezeit.

Ipostasul Lui e punte între Dumnezeu și oameni, adică, avînd unite în Sine firea dumnezeiască, comună cu a Tatălui, și firea omenească, comună cu a noastră. Hristos e compus ca ipostas din două firi, rămase în autenticitatea lor, putînd fi atît Dumnezeu autentic, în coborîrea la cele omenești, cît și om autentic, în înălțarea, ca atare, la cele dumnezeiești.

Avînd unite, fără schimbare, firea omenească cu firea Sa dumnezeiască, nici firea dumnezeiască nu e scoasă din ființa și din toate puterile ei de cea omenească, pentru că nu poate firea omenească face aceasta, nici firea omenească nu e scoasă din caracterul ei creat, cu toată îndumnezeirea ei, pentru că e proprie dumnezeirii puterea să îndumnezeiască firea omenească și proprie acesteia să fie îndumnezeită; e propriu Lui, ca Dumnezeu, să se înomenească sau să trăiască cele ale omului, fără să iasă din firea Lui, pentru că El l-a creat pe om; și e propriu Lui, ca om, să poată primi cele ale lui Dumnezeu în sine, pentru că e creat de Dumnezeu. Și toată Treimea cea lucrătoare în Hristos poate primi simțirea celor omenești, Tatăl ca Tată, care nu se face om, Fiul ca Frate, făcut și om, duhul Sfînt ca Duh al Tatălui și al Fiului. Treimea poate face să se schimbe, pentru că e Creatoarea umanității, precum umanitatea poate primi îndumnezeirea din partea Treimii, prin Fiul, fiind creată de Ea.

Astfel, Fiul făcut om nu aduce o schimbare a firii dumnezeiești a Treimii și nici a firii omenești.

La eventuala obiecție a adversarilor că, întrucît orice ipostas compus are părțile sale de o vîrstă, deci și Hristos, ca ipostas compus, ar fi așa, Sf. Maxim răspunde că Hristos nu e ipostas compus, ca unul ce face parte dintr-o specie, deci nu din pricina unei firi compuse, care face parte dintr-o specie. Hristos a adus firii noastre, care face parte din specia umană, prin ipostasul Său divin, numai un „mod" nou al vieții ei la existență și al vieții ei. Aceasta arată în El cîtimea a două firi neamestecate. Căci, n-a putut preexista un ipostas care să-și dea o fire omenească astfel înnoită, fără o fire a Lui, anterioară celei omenești, adică fără firea dumnezeiască.

Monofiziții, care văd pe Hristos ca ipostas compus, pentru că ar avea o fire compusă, modifică firile Lui, făcînd din ele o fire compusă. Ipostasul compus al lui Hristos, așa cum îl văd ei, nu mai e nici Dumnezeu adevărat, nici om adevărat, ci ceva la mijloc între ele.

Monofiziții mai aduceau, prin Sever, obiecția că e absurd să se spună că din unirea a două firi au rezultat, iarăși, două firi. La aceasta Sf. Maxim răspunde: „Dar noi nu spunem că Hristos este două firi, ci

un ipostas compus din două firi, cuprinzîndu-le pe acestea și avîndu-le ca părți ale Lui, ce se întregesc, fiind și cunoscîndu-se în ele ca în părțile Lui“ (*Ep. cit.*, P.G. col. 493).

„Fiindcă, nici nu contopim, prostește, firile într-o singură fire, spunînd că în Hristos s-a desființat deosebirea naturală a firilor, ca să nu introducem o alterare a Cuvîntului și a trupului, nici nu-L împărțim, nebunește, în două firi de sine subsistente, ca să nu tăgăduim, însăși, mîntuirea noastră“. Dreapta credință nici nu contopește firile, în sens monofizit, nici nu împarte ipostasul, datorită firilor deosebite ale Lui, în sens nestorian. Amîndouă fac imposibilă mîntuirea. Taina cea mare este că cele două firi, unite într-un ipostaz, rămîn deosebite, dar ipostasul rezultat din unirea lor este unul. Este în ele ceva care le face să dea prin unire o Persoană unică, fără ca ele să se confunde. Se produce între ele o unitate interioară, care e ipostasul sau persoana, fără să înceteze de-a fi deosebită. O pildă : persoana cea unică a omului, nu desființează deosebirea între suflet și trup. Contrar lui Eutichie, care confunda naturile, și lui Nestorie, care menținîndule pe acestea, afirma și o împărțire a ipostasului, „noi respingem amestecarea și împărțirea, nefăcînd nici unirea amestecare, ca unii ce n-am mai cunoaște deosebirea, nici deosebirea împărțire, ca unii ce am cunoaște cele deosebite în mod divizat (*Ep. cit.* P.G. 91, col. 498).

În ipostas sau în persoană se produce o unire, care nu amestecă, sau nu contopește pe cele unite. E un fapt constatat și în persoana umană. Căci, spune Sf. Ciril din Alexandria : „Deci, cele două nu mai sînt două ci prin amîndouă se constituie un viețuitor“ (*Ep. către Succens*). Unirea celor deosebite arată existînd în ele niște capacități, prin care se deschid una alteia, se întregesc una pe alta. Umanitatea se poate deschide dumnezeirii, se poate face mediu de manifestare a dumnezeirii, are nevoie de-a fi întregită de dumnezeire. Împlinirea acestor capacități produce ipostasul cel unic al ambelor.

Urmînd Sf. Grigorie Teologul, Sf. Maxim spune : „Precum e Unul din două, adică Unul din două firi, ca Unul constituit din părți, după rațiunea ipostasului, la fel prin Unul după ipostas, ca întreg, sînt amîndouă părțile după rațiunea firii, adică cele două firi“ (*Op. cit.* col. 495). Nu există ipostasul lui Hristos fără unirea firilor ce persistă, nici firile unite în mod concret, decît în ipostas, sau ca ipostas.

Deci, în Hristos s-au păstrat și după unire, cele două firi, din care este El. Astfel, e justificată nu numai expresia că Hristos e „din două firi“, cum admiteau monofiziții, ci și „în două firi“. Căci firile au rămas în El și după unirea lor. Biserica a folosit ultima expresie la Calcedon, pe a doua la Sinodul V ecumenic. De aceea, spune Sf. Maxim :

„Deci, mărturisim pe Domnul nostru Iisus Hristos“ din două firi“, compus din dumnezeire și umanitate, și „în două firi“, fiindcă Îl cunoaștem ca fiind în dumnezeire și umanitate..., ca nedespărțit, după unire, de nici una din cele două firi din care S-a constituit și ca existînd și fiind cunoscut în ele, din care și este pururea.

De aceea, Îl mărturisim pe El, iarăși, „două firi“, unite în [illegible] neîmpărțit după ipostas, ca fiind Același Dumnezeu, cu adevărat și om... Fiindcă, dacă nu-L vom mărturisi pe El în două firi, ca Dumnezeu și tot-

odată om, vom fi văditi ca spunînd că s-a compus din simple numiri și nu din realități și că nu este, cu adevărat, ceea ce e indicat prin aceste numiri" (*Ep. cit.*, col. 500). „Căci nu e numai din acestea, ci și în acestea; și nu numai acestea, ci în acestea, cunoscîndu-L ca fiind un întreg din părți și un întreg în părți și un întreg prin părți" (*Ep. cit.* col. 501).

Ipostasul sau Persoana lui Hristos e un întreg din părți, o unitate a părților. E o articulare a părților într-o unitate. El e o unitate a dumnezeirii și a umanității, fără să le contopească. El e, prin aceasta, centrul unității tuturor în Dumnezeu. Ipostasul compus înseamnă un ipostas unic și nu două, dar un ipostas unic din două firi și în două firi necompuse într-o fire. El e întreg în firea Sa dumnezeiască, dar nu în mod despărțit de cea omenească. De aceea e unit întreg cu Tatăl, prin firea Sa dumnezeiască, dar nedespărțit de firea omenească. Și e unit întreg cu Maica Sa, prin firea Sa omenească, dar nedespărțit de firea Sa dumnezeiască, cum va spune Sf. Maxim, în Epistola către Petru Ilustrul. Dacă ar fi compus pentru că are o singură fire compusă, n-ar mai fi unit nici cu Tatăl, nici cu Maica Sa, prin firea comună cu a fiecăruia, pentru că ar fi de o fire străină de-a amîndorora.

Dacă El, dînd existență celor create, le-a dăruit și puterea duratei, cu cît mai mult nu va întări în existență umanitatea creată, făcîndu-Se Subiectul ei.

Fiind unite într-un ipostas, nici una din cele două firi nu este singură, ci împreună cu cea cu care este compusă sau coexistentă; nici, iarăși, amestecată după rațiunea ființială cu cealaltă, sau pătimind, în oarecare fel, o micșorare a deplinătății ei de natură, din pricina unirii" (*Ep. cit.*, col. 501). Departe de-a reduce, prin unirea din deplinătatea lor, firea dumnezeiască actualizează, cu cea omenească, un mod nou de manifestare a puterii ei, iar cea omenească crește în puterile ei primite de la Dumnezeu, prin creare, prin noi puteri ce-i vin din firea dumnezeiască.

b. Aceleași argumente, dar cu noi subtilități, le expune Sf. Maxim și în *Epistola către Petru Ilustrul* împotriva celor „ce neagă întreaga iconomie a lui Dumnezeu cu privire la om și taie de la Cuvîntul lui Dumnezeu trupul rațional, însuflețit și luat de El... Căci îl taie cu adevărat chiar dacă pare a-l mărturisi, spre amăgirea ascultătorilor; și neagă cu desăvîrșire întruparea cel ce, după unire, nu zice că este, se păstrează și se spune unită firea trupului în chip neamestecat și neîmpărțit cu Dumnezeu Cuvîntul, după ipostas. Aceasta o face cu pretext de evlavie, ca să nu pară că taie unirea prin număr... De fapt, prin aceasta tăgăduiește în mod clar, după unire, toată existența firilor din care este Hristos" (*Ep. cit.*, P.G. 91, 512).

Petru se afla în Alexandria. El îi ceruse lui Maxim, printr-o scrisoare, lămuriri în privința monofiziților. Sf. Maxim îi arată erorile lor, dar se scuză că n-a putut da textele necesare din Părinți, pentru dreapta credință, deoarece în locul unde se afla, nu avea scrierile lor. Dar îl îndeamnă să ceară temeiuri mai multe, pentru cele scrise de el, de la Avva Sofronie, care se află egumen al mănăstirii Eucrates, din Alexandria (col. 533).

Sf. Maxim își începe această Epistolă, expunerea despre cele două firi în Hristos, prin arătarea semnificației numărului, pe care monofiziții

îl negau în Hristos, pe motiv că L-ar împărți. El spune și aci, ca și în Epistola anterioară, că numărul nu împarte, ci este „numai indicator al cîtimii lucrurilor..., fie unite, fie despărțite“ (*Ep. cit.* col. 513).

Iar cîtimea, fiind văzută ca diversitate, „e legată numaidecît de deosebire“. De o deosebire în Hristos, nu se poate vorbi fără cîtime. Însă nici de cîtime nu se poate vorbi fără număr.

Deci, monofiziții n-ar mai trebui să vorbească de nici o deosebire în Hristos, dacă nu vor să admită vreun număr în El.

„Dar, dacă neagă cîtimea firilor păstrate în Hristos după unire, să nu îndrăznească să vorbească nici de deosebirea firilor... Deci, spunînd ei că în Hristos este, după unire, o deosebire, nu pot spune că Hristos e, după unire, una, după toată rațiunea și modul“. Dar atunci „Hristos este două după unire, după o rațiune și un mod oarecare“ (*Ep. cit.*, col. 516). Deci, greșesc cînd, recunoscînd deosebirea după unire a firilor în Hristos, nu recunosc și firile a căror deosebire o recunosc.

De fapt, Hristos este și una și două. Dar trebuie văzut, după care rațiune e una și după care e două.

„Dacă aceia spun că, după rațiunea firii, Hristos este una, e vădit că El va fi întreg în mod simplu, o singură fire, fără nici un fel de deosebire“. Iar dacă e așa, „Hristos nu va fi nici Dumnezeu, nici om; nici deplin creatură, nici Creator. Căci, dacă ar fi o fire în mod simplu, ea nu are înțelesul nici uneia din acestea“ (*Ep. cit.*, col. 516).

O fire, în care nu e nici un fel de deosebire, nu e nici creată, nici necreată, nu e nici Dumnezeu, nici creatură, ceea ce este o absurditate de neînțeles.

Iar, dacă aceia spun că „e o singură fire, dar compusă“, anulează deosebirea între firea creată și necreată. Căci, compoziția se produce de la sine, prin părțile ce încep să existe împreună, deodată, fără voia cuiva, ar exista înainte de această compunere. Așa e cazul cu omul. „Căci toată firea compusă e adusă la unirea părților prin compoziție, fără o hotărîre a voinței. Deci, părțile firii sînt de o vîrstă între ele și cu ea, venind la existență împreună, nici o parte nepreexistînd temporal celeilalte“ (*Ep. cit.*, col. 517).

Unitatea dumnezeirii și umanității în Hristos nu e însă dintr-o nevoie reciprocă a uneia de alta. Căci, atunci ea ar trebui să se producă din veci, dat fiind că dumnezeirea e din veci. Iar aceasta ar însemna că nu mai e o deosebire propriu-zis între dumnezeire și umanitate. Sau, dacă s-ar produce în timp, nu L-ar mai arăta pe Hristos ca Dumnezeu și om. Hristos e Dumnezeu făcut om, dintr-o inițiativă a lui Dumnezeu. Și El nu poate să nu rămînă și Dumnezeu, dacă e cu adevărat Dumnezeu. „Dar Cuvîntul lui Dumnezeu a venit în chip negrăit, prin trup, la oameni, prin modul iconomiei, nu prin legea firii... Căci Hristos e cu desăvîrșire nerobit legii firii comune, după modul venirii la existență“ (*Ep. cit.*, col. cit).

Sf. Maxim numește, mereu, întruparea produs al unui „mod“ voit al lui Dumnezeu, un mod al iconomiei, nu produs al unei legi. Modul acesta înalță și firea omenească la o stare mai presus de ea, fără să o anuleze precum prin el are loc și o coborîre a lui Dumnezeu. la nivelul lucrării prin firea omenească, fără să iasă din ființa Lui. „El este un

ipostas compus, neavînd o fire compusă, supusă categoriei speciei ei. Desigur, e un fapt minunat a vedea un ipostas compus, fără o fire compusă, supusă categoriei speciei ei" (*Ep. cit.* col. cit.). El se face însă compus, făcîndu-Se de bunăvoie și ipostas al firii omenești. Nu e făcut așa prin faptul că firea dumnezeiască se unește printr-o lege interioară, fără voia Lui, cu cea omenească. Aceasta le-ar arăta virtual identice în sens panteist.

Dacă ele s-ar uni prin ele însele, fără voia Lui, toată firea Treimii și toată firea oamenilor s-ar uni dintr-o necesitate lăuntrică. Aceasta ar arăta că nici una nu poate fi fără unirea cu cealaltă. În acest caz, dumnezeirea n-ar mai fi dumnezeire, nici umanitatea, umanitate.

Deci, s-ar putea conchide că toți indivizii ar avea firea compusă din dumnezeire și umanitate. Hristos n-ar mai fi unic, ca Cel ce a unit prin voința Sa firea omenească cu cea dumnezeiască, ținîndu-le necontopite, ci ar fi o mulțime de inși de o ființă nouă, nici dumnezeiască, nici omenească.

„Dar, dacă după ei Hristos este o fire compusă (vîrful uimitor al cuvintelor lui Sever), ea e, desigur, sau generală, sau singulară. A cugeta altceva de mijloc, e cu neputință. Dacă Hristos este o fire generală, e vădit că va fi în mulți și deosebiți indivizi ca număr... E vădit, apoi, tuturor că dacă e o fire unică, nu e în acest caz de o ființă cu Dumnezeu și Tatăl, nici cu oamenii". Dar atunci ce este acest Hristos unic și pentru ce motiv s-a constituit? (*Ep. cit.*, col. 517—520).

Deci, trebuie să mărturisim, în Hristos, pe de o parte o doime a firilor neamestecate, pe de alta trebuie să-L mărturisim Unul ca ipostas, „neprimind nici o despărțire sau împărțire El ca întreg din pricina deosebirii firilor, trebuie să-L mărturisim astfel, în așa măsură, ca să-L credem ca fiind un singur ipostas și înainte de trup și după întrupare; și să fie închinat de către noi și slăvit ca Unul din Sfînta și împărăteasca Treime" (*Ep. cit.* col. 521).

Ipostasul lui Hristos, fiind compus din două firi necontopite, e întreg în fiecare fire, întrucît e și ipostasul celeilalte firi. De aceea, e un întreg unit cu Tatăl, prin ființa dumnezeiască și cu Maica Sa, prin ființa omenească.

„Căci ipostasul lui Hristos e Unul, ca întreg, neîmpărțindu-se prin nici o rațiune în ceea ce are El caracteristic între cele extreme. Dar tocmai prin ceea ce are caracteristic ca ipostas, se distinge de ele". Căci nici un ipostas nu e identic, ca atare, cu altul, deși e unit cu acela prin ființă. „Iar prin cele extreme înțeleg pe Dumnezeu Tatăl, din care S-a născut dumnezeiește, înainte de veacuri, și pe Sfînta Fecioară și Maică, din care Același S-a născut omenește pentru noi, păstrînd, prin unitatea părților Sale cu amîndouă extremele, în chip nemicșorat, identitatea după ființă. Dar prin aceste părți, Hristos, primind rațiunea deosebirii, nu iese din ipostasul unic al Său. Căci orice întreg..., văzut ca alcătuit din părți deosebite, păzindu-și în chip singular identitatea propriului ipostas, are și deosebirea întreolaltă a propriilor părți neamestecată". De aceea, prin identitatea propriului ipostas, e unit, după fiecare din ființele sale întreg cu cei de aceeași ființă. Căci e întreg în fiecare din părțile sale, dat fiind că le are în Sine pe amîndouă, unite în chip neîmpărțit (*Ep. cit.* col. cit.). Ipostasul se distinge ca ipostas de

alte ipostase, care au aceeași ființă, dar e unit cu ele prin ființă. Hristos, fiind un ipostas unic din două ființe, se distinge ca ipostas atît de ipostasurile divine, cît și de cele umane, dar prin firea Sa divină, e unit întreg cu ipostasurile Sf. Treimi, iar, prin firea omenească, de ipostasurile umane, neîmpărțindu-se ca ipostas după firile Sale.

Hristos nu e unul din fire. Aceasta e o afirmare a monofiziților. Dar, avînd două firi, nu e doi după ipostas. Aceasta e afirmarea nestorianismului. Folosim numărul *două* pentru deosebirea firilor și numărul *unul* pentru unitatea ipostasului. Orice persoană e bogată în facultățile ei deosebite, dar e una în toate acestea, pentru că nu le confundă prin unitatea sa și ea nu se împarte după deosebirea lor. Fără doimea firilor, n-ar fi bogăția compusă a ipostasului lui Hristos și nici unitatea Lui, atît cu Persoanele divine, cît și cu cele umane, cu care are comun una și alta din firile Sale. Fără unitatea ipostasului Său, n-ar fi distincția Lui de alte ipostase. Prin doimea firilor și unitatea ipostasului, același Hristos e unit, prin firile Sale, cu persoanele Treimii și ale oamenilor, dar prin unitatea Sa, El e distinct de unele și de altele.

E o negrăită cinste dată umanului prin faptul că Hristos, fiind unit după ființa Sa dumnezeiască cu Tatăl, nu încetează, în această unire cu Tatăl, de-a fi și om, fiind și ipostasul firii omenești ; sau fiind unit cu oamenii după firea Sa omenească, nu încetează de-a fi în unirea cu oamenii după ființa Sa omenească și Dumnezeu, ca Cel ce e și ipostasul firii omenești.

Hristos nu e o fire compusă, sau o unitate de natură prin compoziție, cum spuneau Apolinarie și Sever. Căci firile își păstrează după unire, diversitatea lor. Dar nu e nici o doime ipostatică, cum susținea Nestorie, pentru că firile Lui, după ce s-au unit, nu subsistă în ele însele, ci Cuvîntul lui Dumnezeu și-a făcut propriu trupul, însuflețit mintal și rațional. „Ci este un ipostas compus, întrucît este Același întreg Dumnezeu și Unul din Sfînta Treime, împreună cu umanitatea (nedespărțit de umanitate, n.n.) datorită dumnezeirii Lui ; și Același întreg și Unul dintre oameni, împreună cu dumnezeirea, datorită umanității Lui“ (*Ep. cit.* col. 325). Cînd se vorbește despre ipostasul Lui, se poate spune că e și Dumnezeu și om, dar cînd se vorbește de firile Lui, nu se poate spune că firea dumnezeiască e și omenească, sau viceversa. Aceasta pentru că prin ipostas se înțelege Cel ce are și poartă firile, iar Acesta e Unul, pe cînd firile, ca cele avute sau purtate, sînt două, dar unite nu între ele, ci în faptul de-a fi purtate de El. Unul și Același, avînd și firea dumnezeiască și cea omenească, cînd se spune că e om, ca purtător al firii omenești, trebuie să se spună că Același e și Dumnezeu, ca purtător și al firii dumnezeiești. În sensul acesta, ipostasul e compus, iar firile, nu.

Unii obiectau că expresia folosită de Sf. Maxim : „ipostas compus“ nu se potrivește pentru Hristos, pentru că ipostasul compus are părțile de aceeași vîrstă. La aceasta el răspunde că nu orice ipostas compus își are părțile de aceeași vîrstă și vin împreună la existență, ci numai cele ce au o fire compusă și fac parte din aceeași specie, avînd, în primul rînd, însușirile comune ale indivizilor din aceeași specie, dar și unele proprietăți distincte, care nu le scot din cadrul ei. Părțile ipostasului compus se adună printr-o compoziție nehotărîtă de ele, conform unei

legi generale a speciei. Dar Hristos nu face parte dintr-o specie, și părțile Lui nu vin la existență deodată și împreună, după legea ei. De aceea, El nu e „ipostas compus" în sensul în care sînt compuse celelalte ipostasuri. Unirea Cuvîntului cu trupul nu s-a făcut printr-o lege proprie ipostasurilor compuse umane.

Unirea Lui cu trupul s-a făcut prin asumarea acestuia de către El, care preexista și a voit să se smerească prin această unire, din iubire față de noi. Orice altfel de unire ar fi însemnat fie o cădere din ființa Lui, fie o contopire a firii Sale dumnezeiești cu ființa omenească, fie producerea unei ființe noi, nici dumnezeiască, nici omenească. Și nici una din acestea nu era posibilă. Fiecare L-ar fi negat pe Dumnezeu ca Dumnezeu. Sf. Maxim dă o exprimare potrivită unirii libere a lui Dumnezeu cu umanitatea, folosind pe Dionisie Areopagitul (primul capitol din Numirile divine") :

„S-a unit în chip deosebit, din iubirea de oameni. Căci s-a făcut părtaș de ale noastre în mod integral, într-unul din ipostasurile Lui, readucînd în Sine însuși și nefăcîndu-și micimea omenească din care S-a compus (în chip negrăit). Din aceasta, Iisus Cel simplu și Cel etern a luat prelungire temporală și S-a făcut interior firii noastre, El, Cel ce în chip supraființial e în afara întregii rînduieli a firii".

Cuvîntul lui Dumnezeu S-a compus altfel, decît oamenii. „Căci, n-a primit existența Sa prin naștere, o dată cu trupul, spre compunere și spre completarea unui întreg dintr-o specie". El S-a făcut și om, sau S-a compus, prin asumarea voită a trupului. Cel ce spune aceasta, „salvează și existența dinainte de veci a lui Dumnezeu Cuvîntul și mărturisește în duh binecredincios și întruparea Lui voită și liber hotărîta în timp, precum păzește și deosebirea neamestecată a Cuvîntului asumator și a umanității asumate și după unire" (*Ep. cit.*, col. 529). Dacă n-ar fi preexistat Cuvîntul fără de început, cum ar fi asumat prin voință trupul deosebit după ființă ?. „De aceea, numai El a asumat, în mod tainic, fără pasivitate, și, cu adevărat, ceea ce e de altă ființă și S-a păstrat pe Sine neschimbat în tot sensul și modul ei nemultiplicabil, iar aceea ce a asumat, a păstrat, de asemenea, neschimbat" (*Ep. cit.*, col. 532).

Toată taina lui Hristos o vede Sf. Maxim realizată prin „asumare". Ea înseamnă că El există ca ipostas voluntar și atotputernic sau dumnezeiesc, dinainte de întrupare. Deci, nevăzînd o necesitate în faptul de-a Se fi făcut om, Sf. Maxim îl explică prin iubire. În bunăvoința de-a asuma trupul, arată și voința de a-l păstra neschimbat în ființă, dar și pe aceea de a-l înălța la o viață fericită, prin unirea cu Sine, ca Dumnezeu. Tot în aceasta se arată și prețuirea ce o acordă Dumnezeu umanității. În a-și fi produs, prin voința Sa, firea sa omenească nu s-a arătat ceva nepotrivit acesteia. Căci, și la început a fost creată de El. Și El o susține mereu în existență și, mai ales, a duce la existență desăvîrșită.

La noi, unirea sufletului cu trupul, nu prin voință, arată o corespondență între ele. „Căci, la noi sufletul are puterile naturale ale trupului, corespunzătoare cu lucrările în trup, trupul fiind, prin fire capabil de ele, pentru faptul că trupul vine la existență împreună și deodată cu sufletul". De aceea se realizează unirea lor prin legea firii. „Dar

Cuvîntul lui Dumnezeu, neavînd în nici un sens și mod corespunzătoare puterile firii asumate de El cu lucrările proprii după fire, — căci nu se măsoară cu firea cele mai presus de fire — nici primind peste tot ceva din cele create, accpabil prin fire, de El, S-a făcut absolut cu voia, în chip negrăit, om, prin asumarea trupului rațional și mintal însuflețit, ca Unul ce este și preexistă și toate le poate, înnoind, într-un mod mai presus de fire, firile, ca să mîntuiască pe om" (*Ep. cit.* col. 532).

Cuvîntul lui Dumnezeu asumă firea omenească cu voia, nu unește cu ea firea Sa dumnezeiască, pentru că este în ele ceva ce le silește la aceasta, în mod panteist. Totuși, poate asuma cu voia firea Sa omenească și poate lucra cele dumnezeiești prin ea, fără să fie silit de firea Lui dumnezeiască la aceasta, pentru că El a creat-o pe cea omenească, deci, are în firea Lui dumnezeiască puterea să lucreze prin cea omenească și, în cea omenească, ceva ce e capabil să fie făcut mediu al lucrării dumnezeiești. Creatorul n-are nevoie să fie completat sau să îndumnezeiască creatura, dar poate face aceasta. De aceea, ele pot fi unite, fără să devină o fire compusă și fără ca El însuși să trebuiască să devină compus cu umanitatea.

Dar, dacă ipostasul divin se poate face compus, unind cu firea Sa, în mod liber, umanitatea, iar umanitatea poate fi unită cu dumnezeirea în El, înseamnă că El a hotărît să unească firea Sa, cu firea omenească, sau că firea Sa dumnezeiască a făcut-o pe cea omenească capabilă pentru aceasta, dinainte de crearea ei.

Omul nu e făcut să rămînă închis în el însuși, ca un ipostas compus, de nevoie, din părțile firii sale. El aspiră spre unirea cu Dumnezeu cel infinit, iar Dumnezeu vrea și El aceasta, fără să vrea ca omul să înceteze de-a fi om. Iar Dumnezeu e hotărît dinainte de-a face umanitatea sa, să împlinească această aspirație a ei. De aceea, S-a făcut în Hristos „ipostas comun", ipostas în care umanitatea e deschisă deplin dumnezeirii, fără să se contopească cu ea cînd, un ipostas divin le trăiește pe amîndouă, în comunicare între ele, făcînd posibilă comunicarea tuturor oamenilor cu Sfînta Treime.

Dacă firea omenească se realizează ca existență concretă, dîndu-și de fiecare dată forma ipostasului, iar firea dumnezeiască își are din veci, existența concretă în trei ipostasuri, în Hristos, Fiul lui Dumnezeu se poate face El însuși ipostasul existenței concrete a umanității, odată ce El a creat-o ca să se realizeze ca existență concretă nu numai în ipostasuri proprii ; ci și în El ca ipostas. Aceasta arată că în El e virtualitatea ipostasurilor firii omenești, ca alte și alte existențe concrete a firii omenești ? Firea omenească e arătată, prin aceasta, ca avîndu-și în Dumnezeu Cuvîntul ultima putere de-a se face existență concretă sau ipostas, odată ce ea însăși a fost creată de El.

c. O altă scrisoare către Petru Ilustru o trimite Sf. Maxim prin diaconul Cosma, ca să-l recomande Papei (Patriarhului) din Alexandria, în aceeași treaptă de diacon, în Biserica de acolo. Acela ducea scrisoarea trimisă de Sf. Maxim, fie din Cartagina, fie din Cipru sau Creta. În scrisoare, Sf. Maxim spune că acest diacon „a primit în mod sincer" dreapta credință, așa cum a predat-o el și o predică cu înfocare. Și urmează, pe scurt, credința mărturisită de acela, contrară erorilor monofizite, în termenii în care a expus-o Sf. Maxim în cele două scrisori anterioare,

Sînt termenii de cîtime și număr folosiți de el pentru a exprima deosebirile firilor, în ipostasul cel Unul al lui Hristos: „Hristos este deodată și Același Dumnezeu și om. Căci, n-a lepădat ceea ce era, făcîndu-Se cu adevărat, ceea ce nu era. Fiindcă e neschimbat. Nici n-a alterat ceea ce S-a făcut, rămînînd ceea ce era. Fiindcă e de oameni iubitor". Dacă S-a făcut om din iubire de oameni, cum ar altera umanitatea asumată prin întrupare? „Ci, e întreg amîndouă, în mod natural, după ipostas, ca Unul din amîndouă și salvînd, prin Sine, cel Unul, pe amîndouă, fără schimbare și micșorare, ci fiind acestea, cu adevărat, prin unirea cea după ipostas". A luat omenescul întreg, dar rămînînd întreg și Dumnezeu și om. Căci, în firea omenească întreagă se arată nu numai om întreg, ci și Dumnezeu întreg, fiind și purtătorul firii dumnezeiești întregi. Iar prin firea dumnezeiască întreagă, se arată, după întrupare, și om întreg, întrucît purtătorul firii omenești este și purtătorul firii dumnezeiești întregi. „Căci, unirea după ipostas fiind opusă împărțirii, dar nu deosebirii de natură a celor unite în El, desființează cu desăvîrșire împărțirea, dar păstrează deosebirea. Iar, pe aceasta, o arată numărul. Fiindcă nu ar putea cugeta cineva unirea după ipostas cu totul nepărtașă de cîtime, care cere folosirea numărului. Căci, odată ce rămîne păstrată în întreg, rațiunea deosebirii după ființă a părților, e cu neputință a nu cunoaște cîtimea părților întregului ce se deosebesc, după ființă, între ele. Și această cîtime o indică numărul, nu împărțirea, pentru că numărul nu e indicatorul relației lucrurilor, adică al unirii sau al împărțirii, ci numai, simplu, al cîtimii nu a vreunei relații dintre părțile cîtimii. De aceea, indicînd firile deosebite în Hristos, numărul nu indică împărțirea lui Hristos, ci numai că ele au rămas neamestecate după unire, în sensul lui Apolinarie.

d. În Epistolele anterioare, Sf. Maxim a stăruit asupra faptului că în Hristos este un ipostas compus și două firi neamestecate. Se afirma, prin aceasta, putința ca ipostasul să poată să nu fie o simplă existență concretă a unei firi, cum afirma atît monofizitismul, cît și nestorianismul, urmînd filozofiei eline. Faptul că în Iisus Hristos e un singur ipostas, dar două firi, dovedește că ipostasul poate uni în sine și două firi neamestecate într-una.

De aceea, într-o Epistolă către diaconul Cosma, Sf. Maxim își propune să tratateze mai pe larg raportul între ființă sau fire și ipostas. În această Epistolă el pune în scris, către diaconul Cosma, așezat în Alexandria, la cererea aceluia, convorbirea ce-o avusese cu el, se pare că în Cipru, pe această temă. Și aduce contribuții noi la lămurirea raportului între ipostas și ființă.

La început, Sf. Maxim spune, urmînd Sfinților Părinți Vasilie cel Mare și Grigorie Teologul că firea e comunul, iar ipostasul particularul. Deci, creaturile identice după ființă sînt diferite după ipostas. Dar chiar în Dumnezeu este aceeași unitate după ființă și deosebire după ipostasuri. Dar și cele unite într-un ipostas se deosebesc după rațiunea substanței, cum e sufletul și trupul. Însă, cele unite în diferite ipostasuri formează o ființă comună a ipostasurilor diferite. „Căci, toți primesc una și aceeași definiție și rațiune a ființei, dar sînt de ipostasuri diferite. Iar ca ipostasuri, unul se deosebește de altul... prin proprietățile carac-

teristice ipostatice" (*Ep. către Cosma*, P.G. 91, 531). Nici părțile ființei comune a ipostasurilor nu se amestecă, dar rămîn comune, în unirea lor, multor ipostasuri, nici ipostasurile nu se amestecă între ele.

Astfel, ipostasurile, deși distincte, prin particularitățile lor, rămîn într-o comunitate prin ființa lor, chiar dacă aceasta e formată din diferite părți ale ei. Oamenii, avînd toți o ființă formată din suflet și trup, rămîn distincți prin particularitățile lor personale, dar și într-o comunitate, prin ființa lor comună.

Faptul că ipostasul rămîne distinct de alte ipostasuri, dar păstrează unitatea de ființă cu alte ipostasuri, dar la oameni această unitate de ființă cuprinde părți ce nu se contopesc, deschide putința înțelegerii întrupării Fiului lui Dumnezeu, deosebit, ca ipostas, de Tatăl și de Duhul, dar de o ființă cu Ei, dar și de o fire comună cu a oamenilor, unită, dar neamestecată, cu cea dumnezeiască. Ca și omul, care nu-și contopește părțile componente ale ființei Sale, dar rămîne unul, așa și Dumnezeu Cuvîntul, necontopindu-și cele două firi, se face prin firea comună cu a oamenilor unit, fără contopire, cu ei, dar rămînînd de o fire comună cu Tatăl și cu Duhul Sfînt, fiind unit, fără contopire, și cu ei. Deci, e un ipostas deosebit, atît de Tatăl și de Duhul Sfînt, cît și de oameni, prin proprietățile Lui personale, dar unit și cu primul și cu ultimii prin firea comună cu a lor.

Fiind Unul și Același, un ipostas compus al celor două firi, prin unirea neamestecată a lor în Sine este în comunitate, atît cu Tatăl și cu Duhul Sfînt, cît și cu oamenii. Ori aceasta e Mijlocitorul între unii și alții. Unind în ipostasul Său cele două firi. Astfel a depășit, în Sine, „separația părților", sau extremelor, adică între Tatăl și Duhul Sfînt, pe de o parte, pe de alta, fără să se contopească cu nici unii, dar nefiind nici străin de amîndouă părțile" (col. 556). „Căci, nici nu S-a împărțit, prin deosebirea între părțile (firile) Sale, nici nu S-a amestecat, prin unitatea lor, după ipostas". În acest caz n-ar mai fi în comunitate cu una dintre părți. „Ci, unit fiind cu Tatăl și cu Maica Sa, prin rațiunea comunității de ființă a părților din care S-a compus, S-a arătat salvînd deosebirea părților din care este compus. Iar, distingîndu-Se de extreme, adică de Tatăl și de Maica Sa, prin rațiunea particularității după ipostas a părților Sale, S-a arătat păstrînd unicitatea ipostasului Său,... unind, pentru totdeauna, părțile Sale, unele cu altele, în identitatea personală extremă" (col. 556). Dacă firile lui Hristos s-ar fi amestecat într-una, nu ar mai fi putut păstra comunitatea prin natură cu nici una din cele două părți.

A fost necesară atît păstrarea ambelor firi neamestecate, cît și unirea lor într-un ipostas compus, ca să se realizeze comunitatea Lui necontopită și cu Tatăl și cu oamenii.

Dacă s-ar fi format din cele două firi, una singură nu ar mai fi putut realiza comunitatea de natură cu nici una din cele două părți (cu Tatăl și cu oamenii). Dar, prin unirea lor neamestecată, s-a realizat un unic ipostas compus, ca să fie un Mijlocitor între amîndouă părțile. Atît neamestecarea firilor, cît și unicitatea ipostasului compus din amîndouă, au fost necesare pentru rolul Lui de Mijlocitor între Tatăl și oameni.

Mergînd mai departe, în explicarea ipostasului unic și compus al lui Hristos și, prin aceasta, a rolului Lui de Mijlocitor între Dumnezeu și oameni, Sf. Maxim arată că firea Lui omenească poate fi unită cu a Cuvîntului, pentru că nu se constituie de sine cu a noastră. Dar ea e, totuși, una în ființă cu a noastră și, prin aceasta, se deosebește de cea dumnezeiască a lui Hristos. Aceasta îl face, pe Hristos să se distingă ca ipostas și de Dumnezeu și de noi, dar să fie, cu adevărat, un ipostas Mijlocitor între Tatăl și oameni, adică să fie și ipostas dumnezeiesc și omenesc.

Fiul aduce, în unirea firii Sale cu umanitatea, într-un ipostas, nu numai firea Sa comună cu a Tatălui, ci și faptul că e născut din Tatăl, ca notă particulară a ipostasului Său. Iar din umanitate ia nu numai ființa ei comună cu a oamenilor, ci și faptul că ea e formată de Cuvîntul însuși, din Fecioară. Acestea dau Cuvîntului putința să fie un ipostas diferit de cele dumnezeiești și omenești, dar să fie și într-o comunitate cu Tatăl și cu oamenii, căci, prin aceste particularități n-a desființat nici ființa Sa divină, nici cea umană. „Prin comunitatea părților e unit cu extremele, iar prin particularitatea părților se distinge de extreme" (*col.* 557).

Chiar prin particularitățile pe care le are, ca ipostas, față de ființa divină și umană prin nașterea ca Fiu din Tatăl și prin nașterea din Fecioară poate uni în Sine cele două firi. Dar tot prin ele păstrează prin ipostasul cel unic unirea cu extremele (cu Tatăl și cu oamenii) (*col. cit.*). Dacă Hristos n-ar fi născut din Tatăl, ca Fiu, nu s-ar simți atît de unit cu El și ca născut din om; și dacă n-ar avea umanitatea Sa născută din om, din puterea iubirii Sale dumnezeiești, nu s-ar simți atît de unit nici cu oamenii.

Prin acestea, Sf. Maxim dă și o explicare a particularității persoanei umane, dar și a particularităților Persoanei lui Hristos. La oamnei, particularitatea personală provine din nașterea fiecăruia din alți și alți părinți, în alte și alte împrejurări. La Hristos, din nașterea din veci din Tatăl și din nașterea din Fecioară, din Maica Sa. Aceste două feluri de nașteri, dintre care cea din om, prin lucrarea Celui născut din Tatăl, produc o apropiere între firile Celui ce le are pe amîndouă, mai ales prin faptul că Cel născut din Tatăl își produce și nașterea din Maică.

În particularul cu care vine la existența concretă firea omenească, ca ipostas, se arată dinamismul firii prin faptul că particularul ipostasului nu e un particular static, ci în el se arată bucuria unui ipostas de altul, dat fiind că fiecare e altfel decît celălalt și ele se întregesc unul pe altul. Fiecare suflet, aducînd ceva particular, își formează un trup particular. Dar tocmai aceasta arată o afecțiune deosebită între sufletul și trupul fiecărui om, dar și o deosebire a ipostasurilor, care le face să se iubească unul pe altul.

Această înțelegere a ipostasului sau a persoanei, deosebită de înțelegerea lui de către filozofia elină, ca simplu particular static, a adus-o credința creștină prin accentul ce s-a dat în întruparea lui Dumnezeu Cuvîntul, faptului că a făcut aceasta „pentru noi", din iubirea față de oameni. Din aceasta a început să se înțeleagă că o persoană e totdeauna pentru o alta, pentru că particularitatea ei o face să simtă nevoie de întregirea cu alte persoane.

Fiul lui Dumnezeu, ca ipostas sau Persoană dumnezeiască S-a făcut și ipostas sau Persoană omenească, ca să-și arate iubirea față de oameni, făcîndu-i frați ai Săi.

Aceasta înseamnă că El avea în Sine, ca ipostas sau Persoană dumnezeiască, această iubire. Dar în Hristos nu se unește numai particularul unui suflet cu particularul unui trup, odată cu comunul ce-l păstrează în toți oamenii, ci și particularul unei firi, cu particularul celeilalte firi, odată cu păstrarea comunului lor cu firea celorlalte Persoane divine și umane. „Deci, Hristos a păstrat și comunul și particularul fiecărei părți din care S-a compus. Comunul, în rațiunea identității după ființă, a părților Lui, cu cele extreme (cu Tatăl și cu oamenii), datorită căreia a păstrat și după unirea părților între ele, deosebirea între ele. Iar Particularul, în rațiunea identității (unității Unice) după ipostas a părților, prin care se distinge de extreme, păstrînd neamestecată distincția față de ele (col. 557), care și ea e o condiție a putinței și a dorinței de-a fi în legătură cu alte ipostasuri sau persoane de ambele firi. Altfel spus: „Prin proprietățile prin care se deosebește Cuvîntul de Tatăl și de Duhul, ca Fiu distinct, prin acetsea a realizat și păstrează unitatea după ipostas cu trupul, neîmpărțindu-se prin nici o rațiune“ (col. 560). Prin deosebirea Lui de Tatăl, ca Fiu, face și umanitatea filială.

Firea omenească asumată de Cuvîntul s-a compus într-un ipostas cu Acela, primind, prin Cuvîntul care o aduce la existență, o capacitate deosebită, care o unește cu El, deși o lasă în unire și cu oamenii obișnuiți. Fiind născută, prin puterea Fiului, din Fecioara, capătă o filiație din filiația Lui. „Căci, prin proprietățile prin care se deosebește trupul Lui de noi, prin acelea a primit identitatea cu Cuvîntul după ipostas. „Ipostasul Cuvîntului, purtător al firii dumnezeiești, e „sămînța“ prin care se formează, în pîntecele Fecioarei, firea Lui omenească și puterea care conduce formarea ei în ipostasul Lui propriu. De aceea, firea Lui omenească e unită, prin voia și puterea Lui, de la început, cu firea Lui dumnezeiască, în mod deosebit de intim. Căci, de la început, El „a depășit în Sine distanța părților sau extremelor“, făcîndu-Se „Mijlocitorul părților din care s-a compus“, fără să le confunde“ (col. 556). E un ipostas cu El, și distinct de oameni, nu numai ca un om de alți oameni, ci altfel, unic, distinct de Tatăl, dar o ființă cu El, și, prin aceasta, în comuniune dar și în comuniune cu ei. Căci voia să fie în comuniune cu ei, dar într-o comuniune prin care să le dea ceea ce nu le-ar fi putut da, dacă ar fi fost un om ca oricare altul.

Astfel, „Hristos, fiind Dumnezeu desăvîrșit și om desăvîrșit, are și ceea ce e comun și ceea ce e particular celor din care este, prin care își însușește și unirea cu ele și distincția de cele extreme (de Tatăl și de oameni). Prin unirea cu Sine a celor extreme, adeverea păstrarea în Sine a celor două firi din care S-a compus, iar, prin deosebirea de Sine a celor extreme, înfățișa unicitatea ipostasului Său“, nu numai unitatea lui (*Ep. cit.*, col. 560). „Prin deosebirea, după fire, a părților Sale era unit cu cele extreme; prin identitatea acelorași părți după ipostas, (prin ceea ce le dădea același ipostas), se distingea de cele extreme“ (col. 360—361).

Particularul nu izolează persoana de cele de o ființă comună, ci îi întărește năzuința comuniunii, deși o păstrează distinctă. În aceasta se vede valoarea fiecărei persoane. Iar cea mai mare valoare o are Persoana lui Hristos, prin iubirea nesfîrșită a lui Dumnezeu și iubirea Sa față de El și trebuința de ea și prin comunitatea ce o realizează, și cu Dumnezeu și cu oamenii, dar păstrîndu-se distinctă sau tocmai de aceea.

Dar aceasta arată și că în Fiul lui Dumnezeu e ceva care-L face capabil de o mare iubire față de umanitate și, în umanitate, ceva ce o face capabilă să fie unită cu dumnezeirea. Ipostasul Fiului lui Dumnezeu face firea omenească să simtă iubirea, deci are capacitatea de a fi unit cu firea Sa dumnezeiască, iar, prin aceasta, firea Sa dumnezeiască simte mai concret pornirea de iubire a firii omenești.

Persistența în Hristos a părților din care se compune ipostasul, în deosebirea lor după ființă, dar și formarea lui ca întreg din ele, arată păstrarea cîtimii, după ființă, a părților, după unire, iar formarea și persistența întregului ipostatic al Lui, prin unirea părților arată că „părțile nu se deosebesc total întreolaltă în ipostasul Lui, completat din ele“ (col. 361). Ipostasul Lui nici nu amestecă părțile în mod total, nici nu le arată despărțite între ele. Ele formează ipostasul cel unic și unit prin care le face să se completeze fără să se desființeze prin aceasta. Aceasta Îl face pe Hristos și unit cu Dumnezeu și cu oamenii, prin firile Lui, dar și distinct de ei, ca ipostas, prin unicitatea Lui care ține părțile unite în El, însă tocmai această unicitate făcînd posibilă comuniunea cu ei.

Sf. Maxim repetă, iarăși, că deosebirea firilor, după unire, face necesară folosirea numărului petru indicarea cîtimii lor, arătîndu-se, prin ei, neconfundarea, dar nu despărțirea lor. Căci, numărul, nelucrînd nimic, nici nu produce vreo relație, ci doar o indică. Numai substanțele fac ceva și numai accidentele pătimesc ceea ce fac substanțele, deci numai ele produc relațiile. „Întrucît numărul nu este substanță, nu poate să lucreze, iar întrucît nu este accident sau calitate, nu poate pătimi (vreo lucrare)... El indică simplu o cîtime, neproducînd nici o schimbare de relație în cîtimea indicată“ (*Ep. cit.*, col. 569).

Sf. Maxim repetă aceasta împotriva monofiziților, care afirmau că folosirea numărului de două, pentru dumnezeirea și umanitatea din Hristos, le desparte pe acestea, sau împarte ipostasul cel unul al Lui. Dar cînd numărul sau pluralul indică o cîtime de deosebiri într-o unitate, el nu împarte și nu desparte unitatea, ci o afirmă pe aceasta. De fapt, orice număr la plural presupune o unitate între părțile cîtimii indicate, fără să le despartă cu totul. Căci, dacă le-ar despărți, nu s-ar mai arăta legătura lor prin numărul plural, ci s-ar folosi numai numărul unu, în mod repetat.

Legătura între părțile numărate se arată în faptul că orice număr indică nu numai cîtimea, ci și relația între cele la care se referă cîtimea. Nu spunem niciodată zece fără nici o precizare, ci spunem „zece oameni“, arătînd prin aceasta, o legătură între cei zece, sau o anumită unitate între ei, care nu desființează pe cei zece indivizi.

La fel, cînd zicem două firi în ipostasul lui Hristos, nu arătăm numai cîtimea firilor, ci și legătura între firi sau unitatea ipostatică între ele.

Dar nu numărul de două, al firilor, a produs legătura între ele, ci numărul indică numai această legătură sau unirea lor într-un ipostas, fără să le desființeze.

Că numărul nu indică numai deosebirea dintre cele numărate, ci și legătura între ele, se arată prin faptul că el indică cîtimea ca un tot. Cînd se spune că în Hristos sînt două firi, se arată că între ele este o legătură, că această cîtime a lor reprezintă întregul sau unitatea lor. Iar unitatea lor nu le face singură fire a Lui, ca la cei zece oameni, care au o cîtime prin deosebirea ipostasurilor dar și o unire prin fire. Cîtimea lui Hristos stă în două firi, într-un ipostas, cum nu se întîmplă la nici un om.

„Deci, cel ce indică o deosebire în Hristos, după unire, gîndește odată cu deosebirea și cîtimea celor deosebite... Dar cel ce cugetă, odată cu deosebirea, cîtimea (căci e cu neputință a se cunoaște deosebirea, fără cîtime), acela, folosindu-se de număr spre indicarea, dar nu spre împărțirea cîtimii, împreună cugetată cu deosebirea, nu iese din adevăr indicînd prin număr, odată cu deosebirea, cîtimea împreună cugetată, dar nu împărțirea... Deci, trebuie să numim spre indicarea deosebirii, cîtimea celor ce se deosebesc, ca să nu fim bănuiți că propovăduim o deosebire simplă și neadevărată" (*Ep. cit.* col. 565).

Tot în această Epistolă către diaconul Cosma, Sf. Maxim evidențiază consecințele absurde ce decurg din eroarea lui Sever, care identifică firea cu persoana în Hristos. Aceasta confundă firile între ele, într-una singură, în sens monofizit, dacă ipostasul este unul, sau le desparte în două persoane, în sens nestorian, recunoscînd că firile sînt două.

Confundînd firea cu ipostasul, deosebirea calităților naturale ale ipostasului de care vorbește Sever, va fi sau o împărțire a ipostasului, în ipostas dumnezeiesc și omenesc, dacă prin aceste calități înțelege cele două firi, sau o identificare a firii omenești cu Cuvîntul, necunoscînd o deosebire reală a firilor, ci numai a calităților unei singure firi. „Iar dacă trupul n-are nici o deosebire de Cuvîntul după fire, el va fi în mod clar și de o ființă cu El, dar atunci va fi și de o ființă cu Tatăl și cu Duhul. Și Treimea va deveni pătrime... Sau, dacă trupul va fi de un ipostas cu Cuvîntul, va fi ca unul ce e împreună cu Cuvîntul, de o altă ființă", deosebit atît de ființa lui Dumnezeu, cît și a oamenilor. „Hristos nu va fi în acest caz nici Dumnezeu, nici om. Sau, dacă va fi Dumnezeu, cel ce-L propovăduiește astfel, va fi politeist, întrucît va spune de Tatăl și de Duhul că sînt de o fire necompusă, deci simplă, iar de Hristos, cel de o fire compusă, că e tot Dumnezeu, dar fiind compus după fire, nu e de o fire simplă".

Dacă, vorbind de deosebirea unor calități naturale, Sever înțelege că ele au la bază deosebirea unor firi, el trebuia să recunoască credința dreaptă a Bisericii. Altfel, va fi un panteist, recunoscînd doar o esență cu calități deosebite; o esență într-un fel muritoare, în alt fel nemuritoare. „Dar cum ar fi moartea, dacă n-ar fi Cel ce moare (după firea asumată) sau nemurirea, dacă n-ar fi firea de care nu se atinge moartea ?"

Rezumînd, la sfîrșitul acestei Epistole, credința dreaptă a Bisericii, Sf. Maxim spune, între altele, precizînd noi nuanțe, taina unității și unicității ipostasului lui Hristos, compus din firi deosebite și lucrînd deosebit, dar ca Unul prin ele.

„Deci, cunoscînd după unire deosebirea reală a firilor din care s-a compus Hristos, nu ignorăm identitatea (unicitatea) Lui după ipostas, dacă părțile lui Hristos, ce se deosebesc întreolaltă prin natură, nu se deosebesc (nu se despart) după ipostas, ca unele ce aparțin, ca unui întreg, Celui ce S-a compus. Căci părțile întregitoare ale întregului nu se pot despărți întreolaltă, nicidecum, datorită întregului. Iar, crezîndu-L ca fiind după unire în două firi, în mod neîmpărțit și neamestecat, vestim pe Același deplin în dumnezeire și deplin în umanitate, ca pe un întreg în părți... Căci Hristos nu este numai din acestea, ci și în acestea și, mai propriu-zis, acestea". Și numărăm pe cele din care este Hristos, „nu împărțindu-L, ci numai arătînd deosebirea lor păstrată după unire... Și declarăm ale Lui și minunile și pătimirile, ca ale Celui ce e Unul, adică ale lui Hristos, care lucra și cele dumnezeiești și cele omenești : cele dumnezeiești, trupește, pentru că săvîrșea minunile prin trupul nelipsit de lucrarea Lui naturală, iar pe cele omenești dumnezeiește, pentru că primea nesilit de fire, cu voia și prin stăpînire, experiența patimilor omenești. Și a Lui e crucea și moartea și mormîntul și învierea și înălțarea la ceruri, din care, coborînd fără trup, nu S-a strămutat schimbînd locurile, Cel ce nu e încăput, de cele create prin nici o rațiune, căci e liber de orice circumscriere. Ci S-a arătat, prin trup, ca Cel prin fire iubitor, făcîndu-Se încăput prin nașterea adevărată din femeie, precum a voit, în cele ale noastre. De aceea, Îi aducem Lui, și după ce S-a întrupat, o singură închinare, împreună cu Tatăl și cu Duhul".

Dacă spunem că Hristos e Unul după ipostas, „împreună închinat și împreună numărat cu Tatăl și cu Duhul, cum sîntem bănuiți că împărțim pe Hristos, prin simpla folosire a numărului și prin singura indicare de către noi a deosebirii păstrate a firilor după unire ?" (*Ep. cit.* col. 573).

Hristos e Același și Dumnezeu și Om, căci El e nu numai „din două firi", care să fi devenit una amestecată, nici dumnezeiască, nici omenească, ci e și „în două firi", neamestecate, dar unite. Ba e chiar cele două firi, unite în chip negrăit, într-o Persoană.

Cele două firi, fiind unite în ipostasul lui Hristos, fără amestecare, El e Același Dumnezeu întreg și om întreg, nu pe jumătate Dumnezeu și pe jumătate om, sau Dumnezeu alături cu Omul. De aceea, săvîrșea minunile omenește, pentru că era Dumnezeu, care le lucra prin trupul nelipsit de lucrarea lui naturală și trăia pătimirile dumnezeiește, pentru că le trăia ca Cel ce era om cu voia, nu silit. În umanitatea Sa și în pătimirile ei trăia ca Dumnezeu, dar fără desființarea lor, ci menținîndu-le din iubirea dumnezeiască de oameni ; iar minunile Sale le făcea și ca om, pentru că le făcea prin mișcările trupului Său, deși nu proveneau numai din acestea. Nimic omenesc nu trăia numai omenește, pentru că era, la bază, El, ca Dumnezeu, care susținea omenescul ; și nimic dumnezeiesc nu săvîrșea și nu trăia numai dumnezeiește, pentru că îl săvîrșea prin trup și-l simțea și omenește. Era întreg Dumnezeu și întreg om și săvîrșea prin întregul uman cele dumnezeiești și pătimea dumnezeiesc cele omenești, pentru că le accepta cu voia, nu de silă ; adică, deși le trăia real, simțea la baza acestei trăiri libertatea Lui față de ele, nu se simțea supus lor. Umanitatea lui Hristos era pusă în valoare neîntrerupt, în tot ce făcea Hristos, ca Dumnezeu. Tot ce era omenesc, era al Lui ca Dumnezeu. Tot ce era dumnezeiesc, era al Celui făcut om.

În cele ale persoanei e atît de prezentă persoana, că toate pot fi numite ale persoanei.

c. Într-o altă scrisoare, către același diacon Cosma, Sf. Maxim mărturisește, iarăși, că Hristos este și Dumnezeu adevărat și om adevărat. E Dumnezeu, căci altfel nu ne-ar fi mîntuit. E Dumnezeu prin faptul că Dumnezeu Cuvîntul, făcîndu-Se om, nu se putea schimba, fiind prin fire neschimbabil. Dar n-a schimbat nici umanitatea, datorită iubirii Sale de oameni. În El e puterea de a se face și om, rămînînd Dumnezeu. Și iubirea, unită cu puterea Lui, explică taina de a fi unit în Persoana Sa dumnezeirea și umanitatea creată de El. Numai o Persoană iubitoare și atotputernică, preexistentă din veci, explică această taină. Fără să cadă în panteismul care nu explică nimic, credința creștină explică realizarea unității personale a Creatorului cu creatura conștientă, făcînd parte și aceleia de fericirea veșnică. „N-a părăsit ceea ce era pentru ceea ce s-a făcut, căci era neschimbată. Nici n-a desființat ceea ce S-a făcut, pentru ceea ce era, căci era de oameni iubitor. Și numai Lui, care este propriu-zis, îi era cu putință, din belșugul de putere, să se facă, fără schimbare, în mod neamestecat, ceea ce nu era și să rămînă propriu ceea ce era și ceea ce S-a făcut. „(*Ep. către Cosma* col. 577). Cel ce este cu adevărat nu poate să înceteze de-a fi Cel ce este. Iar din plinătatea Sa de putere și iubire, ca Cel ce este, poate da existența firii umane și o poate și uni cu Sine. Deci, poate da acesteia existența în unitatea extremă a ipostasului Său, fără a o face un alt ipostas. Iar aceasta o face pentru că El însuși să intre, prin ceea ce a luat în ipostasul Său, în comuniune cu existența dată de El acestei firi, în alte ipostasuri. Deci, ipostasul Său, luînd în Sine firea noastră, nu s-a făcut un ipostas dublu, căci prin aceasta nu ar fi intrat El însuși în comuniune mîntuitoare cu noi, ci s-a făcut ipostas și al firii Sale create. El s-a compus ca ipostas datorită celor două naturi, păstrate în El neamestecate, dar a rămas Unul și Același în ele. E un alt paradox care ne arată taina persoanei. Oricîte ar aduna o persoană ca ale sale, ea rămîne în ele una și aceeași.

De aceea, Sf. Maxim continuă : „Căci unitatea extremă a monadei Sale ipostatice n-a primit nici o împărțire, din cauza deosebirii păstrate in mod natural (între naturi) în El, după unirea celor din care s-a compus. Fiindcă, unit cu trupul însuflețit mintal, El S-a arătat, prin minuni, rămînînd în mod nealterat ceea ce s-a făcut. Și, prin amîndouă, prin minuni și pătrimi, ne-a dăruit desființarea păcatului și harul îndumnezeitor“ (*Ep. cit.* col. 577).

Pătimirile Lui au înrudire cu minunile Lui ; le arată ca fiind ale aceluiași ipostas. Căci, și prin minunile și prin pătimirile Sale își dovedește Același și dumnezeirea și umanitatea. A săvîrșit minuni ca Dumnezeu, dar prin umanitatea asumată de El ; și a pătimit ca om, dar cu voia Sa, ca Dumnezeu. De aceea, ne-a scăpat de păcat și ne-a îndumnezeit, folosindu-se și de pătimiri. Dumnezeu însuși a luat asupra Sa patimirile pentru păcatul nostru.

Aceeași temă a deosebirii firilor, a cîtimii și a numărului lor, unite neîmpărțit și neamestecat în ipostasul compus al lui Hristos, o expune Sf. Maxim și într-o scrisoare către unele călugărițe din Alexandria,

care au venit pentru o vreme în Biserică, dar s-au întors, iarăși, la monofizitism.

Se pare că sînt călugărițele de care e vorba în Epistola către Ioan Cubicularul. Cînd veniseră la credința dreaptă, Sf. Maxim rugase să se intervină la Patriarhul Alexandriei și la împăratul, să le primească în Biserică. Acum, Sf. Maxim regretînd întoarcerea lor la monofizitism, le spune, între altele, în această scrisoare :

„Deci, păstrîndu-se și după unire în mod neamestecat deosebirea firilor din care este Hristos, nu va fi cineva care să poată dovedi că e drept să nu se mărturisească cîtimea celor ce se deosebesc în mod natural și că nu se păstrează printr-o unire nedespărțită în Hristos... Căci, nu va putea spune cineva vreodată că există vreo deosebire fără cîtime, dacă cugetă bine" (col. 585).

„Căci, fără fire, e cu neputință să existe ceva calități, prin ele însele. În acest caz, introducem o deosebire simplă (formală), sau mai propriu-zis o „deosebire mincinoasă și ireală" (col. 588). E ceea ce făceau monofiziții.

Termenii „deosebire" și „cîtime" și „ipostasul compus" al lui Hristos sînt folosiți de Sf. Maxim și în capit. din *Quaest. ad. Thales.*, ca dovadă că polemica monofizită a Sf. Maxim s-a desfășurat înainte de anul 634, cînd se pare că a fost terminată această scriere. Acest capitol se încadrează deplin în polemica antimonofizită a Sf. Maxim. Deci, și toată viziunea din el, despre lucrarea lui Hristos de îndumnezeire a omului în cursul istoriei. Avem, în acest capitol, mai ales, o explicare a termenului „ipostas compus". Iată această explicare : „Domnul nostru Iisus Hristos, Fiul cel Unul Născut și Cuvîntul Tatălui, pentru Sine rămîne pururea simplu după fire, iar pentru mine se face compus după ipostas, precum numai El știe, prin primirea trupului însuflețit mintal. Căci, prin unirea deplină cu trupul, după ipostas, nu primește contopirea într-o singură fire și prin deosebirea deplină față de trup, nu se taie, după fire, în doi fii. Iar unire deplină după ipostas numesc desăvîrșita neîmpărțire, precum deosebirea deplină după firi, numesc desăvîrșita necontopire și neschimbare. Căci, taina dumnezeieștii întrupări nu introduce, prin deosebirea după fire a celor din care constă, și o deosebire după ipostas, nici prin unirea după ipostas, o contopire într-o singură fire". Ipostasul poate fi complex, fără să înceteze de-a fi unul, simțind, gîndind, lucrînd unul și același prin toate componentele lui. O deosebire după ipostas, în Hristos, ar aduce Treimii un adaus, o contopire a firilor, L-ar face să nu fie de o ființă cu dumnezeirea.

Hristos e unul, ca ipostas, fără o schimbare a firilor sau o contopire a lor. Căci, în acest caz, n-ar realiza mîntuirea noastră. El n-ar avea ca ale Sale și cele omenești, îndumnezeindu-le: „Căci, dacă împreunarea firilor s-ar fi făcut ca să dea naștere unei singure firi, taina mîntuirii noastre ne-ar fi rămas cu totul necunoscută, neavînd de unde sau cum să putem afla coborîrea lui Dumnezeu la noi. Pentru că, în asemenea caz, sau s-ar fi prefăcut trupul în firea dumnezeiască (nemîntuindu-se ca atare n.n.)..., sau s-ar fi schimbat firea dumnezeiască în firea trupului (nemaiputînd mîntui, n.n.), sau s-ar fi contopit amîndouă..., producînd vreo altă fire deosebită de ele (care n-ar fi avut nici

putere mîntuitoare, nici necesitatea de-a fi mîntuită, n.n.)“. În nici unul din aceste cazuri „nu s-ar cunoaște taina întrupării dumnezeiești, neputîndu-se constata, după unire, o deosebire de natură între trup și dumnezeire...

Deci, dat fiind că orice deosebire, întrucît este deosebire, are ca bază cîtimea celor ce se deosebesc (căci fără această cîtime, n-ar fi deosebirea), iar cîtimea nu poate fi indicată fără număr, bine este să folosim numărul numai pentru arătarea deosebirii firilor, din care constă ipostasul lui Hristos după unire. Prin aceasta indicăm că firile se păstrează neschimbate după unire, dar nu divizăm, prin număr, unitatea celor ce concurg într-un singur ipostas. Iar gîndul acesta ni-l arătăm neadăugînd nici un număr la cuvîntul ipostas. Căci, unde nu poate fi introdusă cîtimea, nu-și are locul nici numărul care indică deosebirea. Deci, după ipostas este compus. Căci, după ipostas este unul și același și singur“ (*Op. cit.*, p. 349—351).

Numărul poate fi folosit și trebuie folosit și acolo unde este o existență unică, dacă unitatea ei este compusă din mai multe componente. Numărul plural se completează, în acest caz, cu numărul singular. Hristos este unul ca ipostas, dar în El sînt două firi. Unitatea coexistă în mod tainic cu dualitatea. Nici una nu desființează pe cealaltă.

h. O expunere a dreptei credințe despre Hristos o aflăm și într-o scrisoare a Sf. Maxim către Pyrrhus. In ea se spune că acela recunoștea Africa), la Constantinopol, prin niște monahi, Sf. Maxim recunoaște că această dreaptă credință, înainte de-a ajunge Patriarh la Constantinopol, cu excepția unor declarații ambigui despre lucrările lui Hristos. În Epistolă se dă răspuns la Epistola lui Pyrrhus, trimisă pe mare (deci din acela mărturisea în Epistola lui credința moștenită de la Părinți în „Unul și Același Dumnezeu Cuvîntul și înainte de trup și cu trupul pe care, însuflețit mintal, L-a luat din Sfînta și de Dumnezeu Născătoarea, Fecioara Maria. Căci (Fiul lui Dumnezeu) a binevoit să se facă El însuși sămînța întrupării Sale, ca să Se facă și om, cu adevărat, și să ne arate, prin zămislirea fără de sămînță și prin nașterea nestricăcioasă, și firea înnoită, dar nepătimind prin înnoire nici o micșorare. Căci taina aceasta a fost o coborîre (o chenoză) de bună voie a lui Dumnezeu la oameni, pentru bunătatea Lui. Dar această coborîre, de bună voie, prin trup, n-a fost o cădere a dumnezeirii. Căci a rămas ceea ce era, deși s-a făcut ceea ce nu era. Și a păstrat ceea ce s-a făcut, rămînînd, însă, ceea ce era. Căci era de oameni iubitor“. (col. 592).

Sf. Maxim repetă, în răspunsul său, ceea ce a spus și în a doua *Epistolă către Cosma,* că, întrupîndu-se, Cuvîntul dumnezeiesc a rămas Dumnezeu, căci era neschimbabil și a luat și firea neschimbată a noastră, din iubirea Sa de oameni. Dar a înnoit-o, făcînd-o fără de păcat, prin faptul că El însuși și-a format-o din Fecioara Maria. Aceasta tot din iubirea de oameni, ca să ne poată înnoi și pe noi.

Iubirea, unită cu atotputernicia Lui, le-a putut face pe amîndouă : să se facă om adevărat, dar înnoit, sau fără de păcat. Din iubire se coboară la unirea cu omul, făcîndu-Se El însuși purtătorul pătimirii noastre curate, ca să arate firea noastră înnoită și prin lucrarea ei. În aceasta se arată că S-a coborît Cuvîntul, dar, pe de altă parte, că-și-a

arătat puterea Lui, întrucît Se face om printr-o zămislire mai presus de legea firii. În umanitatea Sa își arată și coborîrea și puterea dumnezeiască, și atît coborîrea Sa, cît și înnoirea firii, sînt fapte ale iubirii dumnezeiești.

Iubirea lui Dumnezeu cel personal implică peste tot paradoxul unirii Lui cu umanitatea.

Își arată dumnezeirea prin umanitate și viceversa, păstrîndu-le neamestecate, ceea ce numai Persoana iubitoare o putea face, nu o esență manifestată în umanitate în chip panteist. Numai Dumnezeu, ca Persoană, se poate uni cu umanitatea creată de El, fără să schimbe și fără să Se schimbe, deci, într-un mod paradoxal; și în această calitate poate lucra, paradoxal, în mod unit, dar neconfundat, sau într-un mod paradoxal necontrazicător, spre bucuria amîndurara, ca Dumnezeu, coborîndu-Se, ca om, înălțîndu-Se, fără să înceteze a fi același Dumnezeu și om, realizînd o comuniune deplină, dar contopire, între Dumnezeu și oameni. „Prin cele prin care lucra în chip dumnezeiesc, se arăta păstrînd în chip neschimbat ceea ce s-a făcut. Și prin cele prin care pătimea în chip omenesc, se adeverea neschimbat, ca ceea ce era". Făcea minuni omenești, adeverind, prin ele, nu numai dumnezeirea, ci și umanitatea Sa; și pătimea dumnezeiește, adeverind, prin aceasta, nu numai umanitatea, ci și dumnezeirea Sa. Minunile erau pătimite, dar erau minuni adevărate. Căci, nu era numai Dumnezeu adevărat, ci și om. Și patimile erau minunate, dar erau patimi adevărate, pentru că era Același și Dumnezeu, care nu le pătimea de silă, dar și om.

„Prin cele prin care lucra în chip dumnezeiesc, Se arăta păstrînd în chip neschimbat, ceea ce S-a făcut. Și, prin cele prin care pătimea în chip omenesc, adeverea, neschimbat, ceea ce era. Căci, lucra cele dumnezeiești trupește, pentru că le lucra prin trupul nelipsit de lucrarea lui naturală. Și cele omenești, dumnezeiește, pentru că le făcea cu voia, în chip stăpînitor. Căci nu lucra cele dumnezeiești, dumnezeiește, pentru că nu era numai Dumnezeu, nici cele omenești, trupește, pentru că nu era simplu om. De aceea, minunile nu erau fără pătimire și pătimirile nu erau fără minune. Ci, cele dintîi erau pătimite, iar cele de al doilea erau minunte. Și amîndouă erau paradoxale (unele contrariile), pentru că erau și dumnezeiești și omenești, ca provenind din Unul și Același Dumnezeu Cuvîntul întrupat, adeverind, prin amîndouă, adevărul celor din care și care era".

Nu numai firile erau unite neamestecat, ci și lucrările lor, datorită atît ipostasului cel unul, cît și „convergenței naturale", sau a naturilor în El. Căci Dumnezeu nu e opus umanului și nici umanul divinului ci Dumnezeu vrea și poate face din uman mediul lucrării Sale. Dumnezeu poate îndumnezei umanul și acesta poate fi îndumnezeit. Căci Dumnezeu e Creatorul iubitor al umanului, pe care-l creează nu pentru a-l nimici, ci pentru a-L umple de bunătățile Sale. Faptul că Unul este Creatorul, iar altul creatul, este ca o punte, care le și păstrează deosebite, dar le și unește. Minunile sînt pătimite de uman, pentru că umanul e făcut al lui Dumnezeu, desigur pentru ca era capabil de aceasta. Prin aceasta umanul nu aducea numai calitatea de mediu exterior al minunilor, ci își făcea propriu divinul, precum divinul pătimea cele omenești, pentru

că își făcea propriu umanul, fiind al ipostasului divin. Umanul se adîncea în divin, avîndu-și subsistența în ipostasul abisal al Cuvîntului dumnezeiesc, iar divinul cobora în uman, dar aceasta însemna și ea o adîncire a umanului în abisalul Său divin și amîndouă se datorau faptului că aveau divinul și umanul Unul și Același ipostas. Hristos trăia cu omenescul în adîncimile divinului, dar în mod omenesc, și cu divinul sensibilitățile omenescului, dîndu-le o puritate și o delicatețe mai presus de limitele omenești. „Definitul și infinitul, contrare și neamestecate, se arată una prin alta, infinitatea restrîngîndu-se în chip negrăit, împreună cu definitul, iar definitul lărgindu-se în chip mai presus de fire, împreună cu infinitatea (*Ep. către Episcopul Cijdoniei*; col. 604).

Trăia cu omenescul adîncimile divinului fără să-și schimbe firea omenească, dar însușindu-și-le ca om, întrucît era umanul ipostasului divin; și trăia cu divinul omenescul purificat și îmbogățit dumnezeiește, întrucît ipostasul dumnezeiesc își făcuse propriu omenescul fără să-l anuleze. „Căci, Cel ce se alcătuiește prin unirea firilor în chip neamescat, și prin convergența lor naturală, păzește și firile din care s-a compus neschimbate și păstrează și puterile lor nemicșorate, spre completarea unei singure fapte, fie că ceea ce se săvîrșea era patimă, fie că era minune (col. 593). Ca pildă, despre aceasta, dădea însuși Pyrrhus, unirea focului cu sabia, care făcea sabia arzătoare și focul tăietor (Ibid.).

Tot ce are omenescul nu are din Dumnezeu, dar are prin Dumnezeu. Și Cel ce e prin Dumnezeu se și susține prin puterea lui Dumnezeu. De aceea, poate fi și unit cu El și îmbogățit din El, la nesfîrșit. Ca urmare, Dumnezeu poate aduna umanitatea în ipostasul Său și și-o poate înălța la nivelul de-a o face mediu al lucrării dumnezeiești ridicînd-o, totodată, la nivelul de trăire a lucrărilor dumnezeiești, fără să schimbe nici dumnezeirea, nici umanitatea după ființă.

Dar aceste precizări ale învățăturii despre Hristos, împotriva monofizitismului, i-au dat Sf. Maxim temeiuri pentru formularea învățăturii despre cele două lucrări unite în Hristos, cînd împăratul Eraclie Patriarhul Sergie de Constantinopol și Cyrus de Phasis din Alexandria, au propus împăcarea ortodocșilor cu monofiziții, prin formula despre o singură lucrare în Hristos. Totodată, multe din precizările date de el învățăturii despre Hristos, în lupta împotriva monofizitismului, vor fi folosite în apărarea celor două voințe în Hristos.

PARTEA A III-a

CRITICA FĂCUTĂ DE SFÎNTUL MAXIM MONOTELISMULUI

1. Învățătura sfîntului Maxim mărturisitorul despre cele două lucrări unite în Iisus Hristos

Pe la anul 630, împăratul bizantin Eraclie, sfătuit de Patriarhul din Constantinopol, Serghie, s-a gîndit să cîștige pe monofiziții de la răsăritul imperiului și, cu deosebire, pe cei fugiți în Egipt, de incursiunile perșilor, pentru a se sprijini pe ei, împotriva amenințării acelora, printr-o formulă de compromis, care, lăsînd pe planul al doilea problema celor două firi în Hristos, obligă cele două părți (ortodocși și monofiziți) să admită o singură lucrare în El. Dintre episcopii ortodocși a fost cîștigat pentru această formulă Cyrus de Phasis, care, la anul 632, a fost ridicat în scaunul de Patriarh al Alexandriei. La anul 633 s-a încheiat un pact formal, în acest sens, între ortodocși și monofiziți.

Egumenul mănăstirii Eucrates din Alexandria, Sofronie, a sesizat cel dintîi pericolul acestei formule. El s-a prezentat Patriarhului Cyrus și l-a rugat în genunchi să renunțe la publicarea pactului. Nereușind, a venit la Patriarhul Serghie, de la care a obținut ca cel puțin să nu se vorbească de nici o lucrare, nici de două. Serghie a publicat, la anul 634 o Epistolă Sinoidală, conformă acestei promisiuni. Sofronie, ajuns, îndată după aceea, Patriarh la Ierusalim, a publicat și el o Epistolă Sinodală, în care face, în fond, o distincție între cele două lucrări în Hristos, dar și de unirea lor.

În următorii patru ani a domnit, pe baza acestei atitudini a Patriarhului Serghie, o anumită liniște în Biserică.

Dar, la anul 638, împăratul Eraclie a publicat decretul *Ecthesis*, în care, poruncind, în continuare, tăcerea asupra problemei de este o lucrare sau două în Hristos, a dispus ca toți să mărturisească o singură voință în El. În lupta pe care o încep, acum, aderenții dreptei credințe, pentru cele două voințe, Sf. Maxim s-a angajat cu toată hotărîrea, devenind animatorul ei, mai ales, după ce, în același an a murit Patriarhul Sofronie.

Între anii 634—638, Sf. Maxim, care se afla în Cartagina, a adoptat poziția lui Sofronie, cu care se întîlnise între anii 626—632, în Alexandria, unde Sofronie era egumen al mănăstirii Eucratos. Susține cele două lucrări, dar și unirea între ele în partea a doua a scrierii „Ambigua“ (pusă ca prima în P.G. 91).

Am văzut că el începuse, se pare, de mai înainte, prin unele epistole, lupta împotriva monofiziților, care se refugiaseră în Egipt. Acum,

apariția discuției despre cele două lucrări ale lui Hristos, îi dădea din nou ocazia să afirme învățătura lui despre inomenirea Fiului lui Dumnezeu, pe care o afirmase în *Quaest ad Thaleas.*, în sensul că Acesta s-a făcut om deplin. Am văzut aceasta în primele pagini ale acestei lucrări printr-un citat din cap. 2, din *Ambigua*, dar după cap. 22 din *Quaest. ad Thalas.* Dacă Fiul lui Dumnezeu nu s-ar fi făcut om deplin, fiind și lucrarea de om, El n-ar fi participat la conducerea oamenilor, în istorie, spre Sine.

Dar ivirea ereziei, care afirma o singură lucrare în Hristos, și anume cea omenească, a fost pentru Sf. Maxim un impuls pentru aprofundarea și întemeierea subtilă a învățăturii despre Iisus Hristos, cum au fost și pentru Părinții anteriori, ereziile din vremea lor. El va aplica, mai întîi lupta pe care o purtase împotriva monofiziților, pentru două firi ale lui Hristos, unite neamestecat într-un ipostas, la lucrările Lui, vorbind și acum de un „ipostas comun“ și de „citimea lucrărilor“.

Prilejul pentru scrierea părții amintite din *Ambigua* i l-a dat, se pare, scrisoarea amintită a lui Pyrrhus, care va ajunge la anul 638, Patriarh de Constantinopole, după Serghie. Pyrrhus pledează, în scrisoarea sa către Sf. Maxim, să recunoască Decretul (Epistola Sinodală) Patriarhului Serghie, din 634. În răspunsul său, Sf. Maxim laudă dezaprobarea pe care Decretul lui Serghie o pronunță împotriva „înnoirii ce s-a ivit în cetatea Alexandria“, restabilind prin aceasta, unitatea Bisericii. Lăudînd scrisoarea lui Pyrrhus, pentru dreapta credință mărturisită în ea, roagă, totuși, pe acesta să-i scrie „care e și cum e lucrarea și ce este, pe lîngă acestea, efectul lucrării (energhema) și care spunem că este deosebire față de lucru și faptă, că se pot cunoaște înțelesul celor scrise. Căci, încă n-am putut înțelege lucrarea cea opusă și gîndită ca una. Căci, nu rostim simple cuvinte fără înțelesuri, ci prin cuvinte exprimăm înțelesuri. Pentru aceasta, adeseori, am aflat pe Părinții de Dumnezeu cuvîntători, fiind îngăduitori cu cuvintele, dar nicidecum cu înțelesurile, pentru că nu în litere, ci în înțelesuri și în lucruri stă taina mîntuirii noastre“ (P.G. 91, col. 589).

Aceasta îl va fi îndemnat pe Sf. Maxim să afirme, în primele capitole din partea amintită a scrierii „*Ambigua*“, în mod clar, lucrarea omenească a lui Hristos. Am dat un citat din cap. 2 al acelei lucrări, după cap. 22 din *Quaest. ad Thalas.*, ca explicare a înomenirii reale a Fiului lui Dumnezeu.

Dăm aci, mai deplin, acest text din cap. 2, din *Ambigua*, în care afirmă, în mod hotărît, lucrarea omenească a lui Hristos :

„Căci e stabilit că (Cel Unul Născut) S-a făcut, cu adevărat, om în toate privințele, afară de păcat (care nu are nici o rațiune, care să fi fost semănată în fire), dar nu afară de lucrarea naturală, a cărei rațiune delimitează firea, caracterizînd în chip natural pe toți cei ce o au după ființă“. Lucrarea naturală e un predicat comun al tuturor ce au aceeași fire“ și lipsa acelui predicat provoacă stricăciunea acelei firi, dacă nici o existență, lipsită de ceea ce-i aparține prin fire, nu poate rămîne cu ceea ce este“ (*Ambigua*, cap. 2 ; *trad. cit.*, p. 49).

Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om adevărat, numai dacă a luat firea omenească cu tot ce ține de ea (afară de păcat, care nu ține de fire), deci și cu lucrarea ei.

Dăm acum și un citat din cap. 4, din *Ambigua,* în care afirmă, de asemenea, categoric cele două lucrări în Hristos, dar și unirea lor, care nu le contopește, întemeiată pe unitatea ipostasului Lui:

„Lucrînd prin comunicarea însușirilor (celor două firi), a adeverit clar firile, al căror ipostas El era și lucrările naturale sau mișcările lor, a căror unire fără contopire era. Căci, n-a primit împărțirea în cele două firi, al căror ipostas era, odată ce, corespunzător cu Sine însuși, lucra în chip unitar și, prin fiecare din cele făcute de El, manifesta, deodată cu puterea dumnezeirii Sale, în chip nedespărțit, lucrarea trupului propriu. Căci, El fiind unul, nimic nu era mai unitar ca El, nici mai unificator și mai păstrător al celor ale Lui, ca El. De aceea, Același era și Dumnezeu, ce pătimea cu adevărat, și om, ce săvîrșea minuni cu adevărat, fiind ipostasul adevărat al unor firi adevărate, prin unire, negrăită. Lucrînd prin acestea în comunicarea (comuniunea) lor și corespunzător cu fiecare, Se arată conservîndu-le, cu adevărat, necontopite și conservîndu-se necontopit, odată ce a rămas prin fire nepătimitor și pătimitor, nemuritor și muritor, văzut și cugetat ca Sel ce Același era Dumnezeu prin fire și om prin fire... stăpînul, prin fire cinstește ascultarea și o trăiește prin pătimire, nu numai ca să mîntuiască prin ale Sale toată firea, curățind-o de ceea ce era rău, ci și ca să guste ascultarea noastră, învățînd prin cercare cele ale noastre" (*Ambigua*, cap. 4 ; *trad. cit.*, p. 53).

Dar în această parte din *Ambigua* Sf. Maxim arată pe larg, lucrarea firii omenești a lui Hristos.

Comunicarea între însușirile celor două firi implică, în trăirea de către Hristos a celor contrare, (a pătimirii minunate, a minunii pătimite), mereu cele două lucrări real deosebite după fire. Iar ipostasul divin cel Unul le unea pe acestea în mod liber. Lucrările lui Hristos nu sînt una, în baza unei legi a unei unice esențe. Cel unul poate trăi și unite și necontopite mulțimea simțirilor Lui. Chiar persoana umană poate uni în trăirea sa oboseala unui efort, cu bucuria de a-l putea susține.

Repetînd cele spuse în polemica dinainte, împotriva monofiziților Sf. Maxim spune și cînd apare tema lucrărilor că ipostasul cel unul al lui Hristos săvîrșea minuni cu firea dumnezeiască, dar le săvîrșea prin mișcarea membrelor trupului Său, sau prin gîndirea care punea într-o anumită mișcare și trupul omenesc. Se putea spune, de aceea, că Dumnezeu pătimește sau omul face minuni, pentru că Cel ce făcea și una și alta era Același și făcea amîndouă lucrările firilor, unite între ele, fără contopire.

Lucrarea firii omenești, chiar dacă e numită de cele mai multe ori pătimire, nu e o pasivitate nesimțită, ci o participare, în felul ei, la lucrarea dumnezeiască. Și nu e lucrare dumnezeiască la care să nu participe și cea omenească și invers. Iisus Hristos comunica efortul firii omenești, firii dumnezeiești, la minunea săvîrșită prin aceasta, sau simțea în săvîrșirea minunii, prin firea dumnezeiască, contribuția firii Sale omenești, deși această contribuție era mai mult o pătimire. El simțea durerea oboselilor, loviturilor, împunsăturilor trupului Său, comunicate Lui, ca purtător al firii dumnezeiești. Cît a fost pe pămînt, trăia mai

mult coborîrea Sa, ca Dumnezeu, la îngustimile, oboselile, durerile omenești, dar cu bunătatea și puterea de suportare ce i-o dădea dumnezeirea. Le trăia pe amîndouă împreună. Iar, după ridicarea umanității Sale la starea de slavă, trăiește ca om bucuria de slavă dumnezeiască, ce se manifestă prin ea, sau trăiește slava Sa dumnezeiască și atotputernică și cu o simțire omenească și într-o apropiere de oameni. Nu trăia și nu trăiește niciodată nemărginirea dumnezeirii, fără o simțire omenească și nici ceea ce e omenesc, fără o inundare a infinității vieții dumnezeiești, care, prin ea, se comunică oamenilor ce I se deschid prin credință. Bucuria, omenescului de această infinitate dumnezeiască, deși e și ea o pătimire, pentru că se datorește dumnezeirii, nu sieși, e și o lucrare, pentru că e o deschidere activă spre ea și o primire activă a ei.

Numai prin această participare activă a omenescului Său la dumnezeirea Sa, Fiul lui Dumnezeu Cel întrupat poate exercita o influență în viața credincioșilor de pe pămînt, deci, asupra istoriei.

Dovada unei firi „este puterea care ține, după fire, de constituția ei și căreia i se spune fără greșeală «lucrare naturală», fiind cea mai proprie și cea dintîi caracteristică a unei naturi. Căci ea este mișcarea ce dă forma specifică a naturii (eidopoion), fiind cea mai generală din toate însușirile cuprinzătoare ce aparțin, în mod natural, firii. Fără ea nu este decît ceea ce nu e..., întrucît numai ceea ce nu e nicidecum nu are nici mișcare, nici existență reală (iparxin“). De orice existență ține mișcarea. Ceea ce nu se mmișcă, nici nu există. Nu se poate despărți existența de mișcarea potrivită ei. Mișcarea intră în definiția existenței. Existența e prin ea însăși mobilă.

Aceasta înseamnă că firea omenească este făcută ca fire mobilă sau lucrătoare, de însuși Creatorul ei. De aceea, făcîndu-și Dumnezeu Cuvîntul, Făcătorul ei, n-a putut să o ia lipsită de mișcare sau de lucrare, căci prin aceasta ar fi anulat-o ar fi luat-o numai ca părere, în sens monofizit. Ar fi însemnat că Făcătorul nu-și poate apropia prea mult firea omenească, fără să o anuleze. Dar atunci cum a putut-o crea și cum o poate susține prin puterea Lui ?

Unei astfel de închipuiri absurde, Sf. Maxim, urmînd lui Dionisie Areopagitul, îi opune învățătura relevată că, Dumnezeu Făcătorul creaturii umane, o iubește așa de mult, că vrea să se și unească cu ea la maximum, fără să o topească. Iubirea cuprinde în sine dorul celui iubitor, de-a se mai uni la maximum cu cel iubit. E, desigur, un dor pe care Dumnezeu însuși și l-a dat din liberă generozitate, creînd pe om, pentru că un dor dintr-o iubire, de silă, n-ar fi dintr-o iubire desăvîrșită.

E un dor de-a se uni cu cel iubit, așa cum este, sau cum l-a creat, afară de păcat, pe care nu-l are omul de la Dumnezeu, ci e contrar Lui. Din dor nesfîrșit după oameni S-a făcut, cu adevărat, Cel ce există prin fire, însuși cel iubit (dorit), fără să pătimească ceva în ființa proprie, prin deșertarea cea negrăită și fără să schimbe sau să reducă întrucîtva, prin primirea (asumarea) cea neînțeleasă, integritatea firii omenești, căreia Cuvîntul I s-a făcut temei de constituire. El iubește în întregime umanitatea și, deci, se apropie întreg, la maximum, de ea, întreagă, fără să se contopească întreolaltă.

„Și a luat — după Dionisie Areopagitul (*Ep. către Gaius*) — din ființa oamenilor, ființă Cel mai presus de ființă, deși, în mod mai presus

de fire, ca să arate că iubește ființa lor reală și întreagă. Căci, nu a produs în noi numai nălucirea că ar avea în Sine o formă trupească, după aiurelile maniheilor, nici n-a adus cu Sine, din cer, un trup consubstanțial, după părerile lui Apolinarie, ci după ființa întreagă s-a făcut, cu adevărat, om întreg, adică, prin primirea trupului străbătut de suflet mintal, pe care l-a unit cu Sine, după ipostas" (*Ambigua*, cap. 5 ; *Trad. cit.* p. 55 -56).

A iubit pe oamenii pe care i-a creat și a vrut să-i îndumnezeiască. De aceea S-a făcut om real, ca ei, făcîndu-și propriu tot ce este omul înomenindu-se cu adevărat. Fiul lui Dumnezeu și-a însușit tot ce este omenesc, lucrînd tot ce este al dumnezeirii Sale, prin umanitate, ca s-o îndumnezeiască în mod real.

Dar cu cît a venit Fiul lui Dumnezeu mai aproape de umanitate, prin întrupare, sau ni S-a făcut mai cunoscut, mai transparent, cu atît a arătat umanitatea mai adîncită în taina infinității. Chiar zămislirea ca om, din Fecioară, arată taina umanității Sale și putința ridicării tuturor oamenilor care cred în El, în această taină. Dar și Dumnezeu, venit aproape de noi, prin întrupare, își face cunoscută, în același timp minunea Sa neînțeleasă. Arătîndu-Se în umanitatea Sa, ne rămîne nearătat și neînțeles ; vorbindu-ne prin cuvîntul Lui, știm de El, dar ne rămîne necuprins. „Căci e ascuns și după arătare", zice dascălul, sau și în arătare. „Fiindcă misterul lui Iisus rămîne ascuns și nu poate fi scos la iveală nici de cuvînt, nici de minte, ci chiar spus, rămîne negrăit și chiar înțeles, rămîne necunoscut" (Dionisie Areopagitul, *Epist. către Gaius* ; P.G. 3, col. 1069). „Căci, prin abundența Sa, chiar coborît în ființă (Cel ce e mai presus de ființă", S-a făcut ființă într-un chip mai presus de ființă". S-a făcut ființă omenească, într-un chip mai presus de ființă, punînd la temelia ei puterea cea mai presus de ființa omului. Dar chiar prin aceasta Și-a făcut vădit suprafamiliaritatea divină, ca temelie supraființială a umanității Sale, și prin ea, a umanității noastre, cînd ne punem în legătură cu El, prin credință.

Chiar misterul de negrăită adîncime, al existenței umane, ni se face mai vădit în umanitatea lui Iisus Hristos (*Ambigua*, 5 a. *Trad. cit.*, p. 56—57).

Unirea între lucrarea omenească și cea dumnezeiască a lui Hristos este atît de strînsă, precum este și cea între trupul cu sufletul nostru. „Căci umbla, cu adevărat, cu picioarele uscate, ce aveau un volum corporal și o greutate materială, pe apa fluidă și nestatornică, trecînd pe mare, ca pe uscat, și arătînd, prin această umblare, deodată cu puterea dumnezeirii Sale și nedespărțită de ea, lucrarea naturală a trupului... Fiindcă s-a făcut, cu adevărat, om, respingînd, grăind, umblînd, mișcîndu-și mîinile, folosindu-Se în mod firesc de simțuri, pentru perceperea lucrurilor sensibile, însetînd, mîncînd, dormind, ostenind, lăcrimînd, agonizînd, deși era puterea de sine existentă ; și, în general, făcînd toate celelalte prin care, lucrînd liber, mișca firea asumată, așa cum mișcă sufletul, în chip natural, trupul unit cu El. „Grăia cu glasul firii omenești, dar punea în cuvintele rostite o putere mai presus de cea ome-

nească; sau rostea cuvinte pe care nu le-ar fi putut rosti, dacă ar fi fost numai om. Umbla pe mare cu picioarele omenești, dar o putere mai presus de cea omenească le ținea deasupra apei, sau oprea apa să li se deschidă; se folosea de lucrarea simțurilor, dar punea în ele puterea dumnezeiască, ce sfințea toate, trezea pe oameni din nepăsarea lor, făcea lumea transparentă pentru Dumnezeu.

Trăia frica de moarte și durerile cuielor în trupul său, dar puterea dumnezeiască îi dădea răbdarea să le poarte cu răbdare extremă, din milă de oameni. „Căci firea omenească devenise, cu adevărat, și se numea, cu adevărat, a Lui, sau, vorbind propriu, El însuși s-a făcut ceea ce este ea în mod real și firesc. Și a împlinit, în afară de orice nălucire, iconomia cea pentru noi" (*Op. cit.*, 5 b; p. 57). Numai prin firea noastră și prin lucrarea ei a putut împlini Dumnezeu Cuvîntul mîntuirea noastră. Numai umplînd-o de lucrarea dumnezeiască, a putut ridica firea noastră și lucrarea ei din despărțirea de Dumnezeu, în care stătea moartea noastră. Numai făcîndu-Se El, cu adevărat, om, ne-a putut îndumnezeii. Numai făcînd lucrarea noastră colaboratoare a lucrării Lui, a făcut posibilă mîntuirea noastră.

Lucrările sînt două, dar rezultatul lucrării lor combinate este unul. Sau chiar fapta lor este una: mîntuirea, sau îndumnezeirea noastră. Iar acesta este scopul final și veșnic al omului. Am văzut că, după Sf. Maxim, Fiul lui Dumnezeu a trebuit să-și însușească tot ce ține de om, deci și lucrarea lui, pentru a se înomeni. Dar lucrarea aceasta și-a făcut-o proprie nu ca o însușire pasivă, ci ca pe una care are să contribuie și ea la desăvîrșirea umanității. Deci, Fiul lui Dumnezeu, luînd și lucrarea omenească pentru a se înomeni deplin, o ia ca pe una prin care nu El are de cîștigat ceva, ci o ajută pe ea să ajungă la scopul ei. Iar acest scop este îmbogățirea deplină a omului, care s-a făcut Dumnezeu Cuvîntul. Astfel, Dumnezeu se înomenește, pentru a îndumnezei pe om.

Am mai văzut că, după Sf. Maxim, de orice natură ține mișcarea ei. Dar mișcarea are rostul să ducă natura, de care ține, la ținta ei. Mișcarea firii omului, care are lucrarea ei, are să ducă pe om spre scopul lui final și veșnic. Dar scopul final și veșnic al omului e unirea intimă cu Fiul și Cuvîntul lui Dumnezeu, în care se află rațiunea lui și izvorul de îmbogățire nesfîrșită a lui, în care se unește și cu rațiunile celorlalți semeni. Spre acest scop, care este însăși realizarea sa, omul nu poate înainta, însă, numai prin lucrarea lui, dar nici fără lucrarea lui. El este atras și ajutat de lucrarea Cuvîntului, care l-a creat după chipul Său. Dar lucrării atractive a Cuvîntului și ajutorului ei trebuie să-i răspundă și omul, cu lucrarea lui, sau cu lucrarea firii Lui. Și pentru că omul, după despărțirea de Dumnezeu, prin păcat, nu răspundea lucrării Cuvîntului, cu lucrarea lui, ipostasul Cuvîntului însuși a luat firea omenească, cu lucrarea ei. Prin aceasta a activat cum se cuvine lucrarea firii omenești, ca prin relația Lui intimă cu oamenii, ca om, dar și ca Dumnezeu, să poată ajuta și lucrarea firii din ei, să înainteze spre scopul lor.

Dacă Fiul lui Dumnezeu n-ar fi luat lucrarea firii omenești, ar însemna că El ar fi condus numai prin lucrarea Lui dumnezeiască uma-

nitatea Sa, spre scopul ei, deci și pe oameni. Dar atunci pentru ce și-ar mai fi luat firea omenească ?

Și am văzut cum se activează lucrarea omenească, folosită de Dumnezeu Cuvîntul, în Iisus Hristos. Fiind unită cu lucrarea Cuvîntului, ea face umanul să dea o contribuție reală la înaintarea spre ținta lui. Ea arată la ce formă trebuie să ajungă lucrarea omenească și în ceilalți oameni.

Lupta Sf. Maxim pentru afirmarea lucrării omenești în Hristos, se înscrie pe linia învățăturii de mai înainte, despre om, creat de Dumnezeu, pentru îndumnezeirea lui, prin înomenirea Creatorului său însuși după căderea lui în neputința păcatului.

Lupta pentru lucrarea omenească în Hristos, dar ridicată, prin unirea cu cea dumnezeiască, la forma în care poate contribui la îndumnezeirea omului și prin care dovedește că omul se află pe drumul îndumnezeirii lui, precizează hristologia Sf. Maxim, ca o hristologie a interiorității reciproce între divin și uman, ca o hristologie a transfigurării umanului în comunicare cu dumnezeirea, a îndumnezeirii umanului în Hristos și, apoi, în oamenii care cred în El. Prin aceasta ea se deosebește de hristologia occidentală a mîntuirii omului, printr-o satisfacție sau pedepsire juridică care lasă pe Dumnezeu chiar întrupat, exterior. În această concepție, Dumnezeu animat de milă, își construiește o satisfacție juridică formală și-l iartă pe om, dar nu catadicsește să se unească cu el, ci-l lasă cum este pentru că nu crede că poate transforma umanul. E o cugetare care, începînd de la catolicism, a progresat în protestantism, ca să ajungă în denominațiunile neoprotestante pînă aproape de negarea întrupării lui Dumnezeu, făcînd din Hristos, un simplu Iisus uman.

Ca reacție, dar și ca prelungire a acestei separări a lui Dumnezeu de umanitate, s-au născut filozofiile panteiste apusene, care nu mai recunosc un Dumnezeu deosebit de lume, odată ce El nu mai are nici o eficiență asupra ei.

Spiritul filonestorian al hristologiei apusene a dat naștere, prin reacție, spiritului panteist — ca un monofizitism răsturnat — al filozofiilor occidentale (Spinoza, Hegel), care și-a avut consecințele lui nu numai în cultură.

Sf. Maxim afirmă, față de nestorianismul acestei teologii juridice, care ține de Dumnezeu departe de umanitate, cît și față de monofizitismul panteist, care confundă pe Dumnezeu cu lumea pe de o parte, deosebirea lui Dumnezeu de uman, pe de alta, unirea Lui cu acesta. Acesta e singurul mod în care Dumnezeu poate ajuta pe oameni să se înalțe, din patimile lor egoiste, în frumusețe spirituală și în comuniune, din puterea și după chipul Dumnezeului treimic și de oameni iubitor, care unește lucrarea Lui, cu lucrarea omenească.

În continuare, Sf. Maxim, după ce respinge unele argumente pentru negarea lucrării omenești a lui Hristos, de către cei ce adoptaseră această poziție, trece la explicarea, mai întemeiată, a existenței lucrării omenești și a unirii ei cu cea dumnezeiască, în Hristos.

Cei ce negau lucrarea omenească în Hristos, o făceau pe baza faptului că în Hristos „firea primită nu se mișcă de sine, ci e mișcată, cu adevărat, de dumnezeirea unită cu ea, după ipostas“ Sf. Maxim răspunde : Cu acest argument „vom suprima și ființa însăși, ca una ce nu

subsistă în ipostas propriu, adică de sine, ci are existența în Dumnezeu Cuvîntul, care i-a dat, cu adevărat „ființa". Dar dacă recunoaștem firea omenească în Hristos, deși nu există de sine, ci în Dumnezeu Cuvîntul, „vom mărturisi, împreună cu firea, și mișcarea ei, fără de care nu este nici firea". Faptul că firea și mișcarea ei, deși nu există în Hristos, de sine, ci în ipostasul Cuvîntului, totuși sînt păstrate în El, ne face să cunoaștem, spune Sf. Maxim, „că altceva e rațiunea existenței și altceva modul existenței, prima indicînd firea, al doilea iconomia". Deosebirea ce o face Sf. Maxim între rațiunea naturală a firii omenești și a mișcării ei și între modul ei de existență prin iconomie (prin întrupare), ca și unirea lor în Hristos, face posibilă atît existența firii omenești și a mișcării ei în El, cît și unirea ei cu firea și cu lucrarea dumnezeiască în El. Acest mod nou de existență, al firii și lucrării omenești, se explică prin ipostasul dumnezeisc, cel Unul, al Cuvîntului. Același unic ipostas, făcîndu-și proprie și firea omenească cu mișcarea ei, a unit-o cu firea dumnezeiască și cu lucrarea ei, fără să le contopească. Unitatea Lui de ipostas se arată ca putere unificatoare a lor. Căci El a realizat, de la început, unirea firii omenești cu firea Sa dumnezeiască, nu ca să o topească, ci ca să o înalțe, prin aceasta, la o armonie cu firea Sa dumnezeiască, la o umplere a firii omenești de puterea celei dumnezeiești. Cu argumentul monofizit ar trebui să se conteste peste tot, în firea omenească, o lucrare, o dată ce a fost creată de Dumnezeu.

Întîlnirea desăvîrșită în Hristos, a divinului cu umanul, relevează în chip nedespărțit, atît deosebirea lucrărilor, cît și unirea lor, Cu cît se unește Dumnezeu mai mult cu omul, cu atît îl realizează mai mult pe om, pentru că se unește cu el din iubire. Dumnezeu fiind putere, dă și omului putere. Într-un om fără putere s-ar arăta neputința lui Dumnezeu ca și creator.

„Căci, ce va fi și unde și cum o fire (omenească) lipsită de puterea ei constitutivă ? Pentru că, ceea ce nu are peste tot nici o putere, nici nu este ceva, nici nu poate fi afirmat, zice acest mare dascăl (Dionisie Areopagitul). Iar dacă acestea nu au nici un sens, trebuie să mărturisim, cu smerenie, atît firile lui Hristos, al căror ipostas este, cît și lucrările Lui naturale, a căror unire adevărată este El, după amîndouă firile".

Dar modul unitar al folosirii celor deosebite nu-l poate aduce decît ipostasul Cuvîntului dumnezeiesc, care a creat și susține toate.

Deci, întîlnirea rațiunii și modului nou al lucrării, nu poate avea loc decît în ipostasul cel unic, care are firea dumnezeiască, cu lucrarea, din veci și și-o poate asuma și pe cea omenească, cu lucrarea ei, pentru că este Creatorul ei ; care n-a creat-o contrară firii Sale dumnezeiești, ci pentru a o face cît mai asemenea aceleia și, deci, tot mai unită cu ea. Creîndu-și umanitatea asumată, ca proprie ipostasului Său, Dumnezeu se face pe Sine om, dar rămîne și Dumnezeu, căci, altfel, cum ar crea-o ? Și cum ar susține-o ? Dar aceasta înseamnă că umanitatea are în Dumnezeu Cuvîntul, ca premisă, puterea Lui de-a crea. Dar atunci are în El și puterea de-a fi făcută a Lui și de-a lucra prin ea, într-un mod armonios, cu lucrarea firii Sale Dumnezeiești.

„El însuși lucra, prin lucrarea trupului propriu, în chip unic sau unitar, întrucît El și l-a creat ca propriu și arată prin toate ale trupu-

lui, deodată cu lucrarea lui, puterea dumnezeiască în mod nedespărțit. Căci, cum va fi Dumnezeu prin fire și, iarăși, om prin fire Același, dacă nu are, fără știrbire, ceea ce aparține amîndorora?" (*Op. cit.*, cap. 50; p. 57—58). Dar cum ar avea acestea unite altfel, decît în și prin ipostasul cel unul, care preexistă, nu ca om, ci ca Dumnezeu, care se face om, pentru că El a creat umanitatea tuturor și și-o poate asuma pe a Sa, creînd-o pentru Sine?

Cuvîntul lui Dumnezeu, prin care toate s-au creat și se susțin, le poate și aduna toate în Sine, prin umanitatea pe care și-o face proprie. Și, prin aceasta, intră într-o unitate de natură cu toți oamenii și cu cosmosul, cu care Dumnezeu l-a pus pe om într-o legătură inevitabilă.

Făcîndu-și firea omenească proprie, a inaugurat, chiar prin modul cum și-a adus-o la existență, un mod nou de-a se folosi de ea, dîndu-i și ei, fără să o lipsească de ceva din cele ale ei, capacitatea de-a colabora, în acest mod nou, cu lucrarea Lui.

Dumnezeu Cuvîntul, asumîndu-și firea omenească, poate să folosească lucrarea ei într-un mod corespunzător lucrării firii Sale dumnezeiești, și într-un mod unit cu lucrarea Lui dumnezeiască, fără să o anuleze. El nu face lucrarea firii omenești, care primește acest mod nou, lucrare dumnezeiască, dar o face unealtă și colaboratoare a lucrării dumnezeiești, mediu activ al lucrării dumnezeiești. Ipostasul Cuvîntului face lucrarea omenească pe care a creat-o, nu identică cu lucrarea firii dumnezeiești, dar conformă cu aceasta, ba chiar spre o întregire reciprocă în favoarea omului. O face așa cum a intenționat, creînd-o unealta corespunzătoare a firii dumnezeiești, care vrea să lucreze, prin om, asupra lui însuși și asupra naturii.

Creînd pe om, Dumnezeu a creat o lucrare deosebită de a Sa, dar ca o lucrare prin care să poată lucra și cu lucrarea Sa, deci, și-a dat și sieși un mod nou de lucrare.

„Și lucra ale omului, mai presus de om, arătînd, într-o unire supremă, lucrarea omenească concrescută cu puterea dumnezeiască. Pentru că și firea (omenească) era pătrunsă, în întregime, de firea dumnezeiască, fiind unită în mod necontopit cu aceea și neavînd, nicidecum, ceva desfăcut și despărțit de dumnezeirea unită cu ea, după ipostas" (*Op. cit.* p. 59). Ipostasul cel unul al Cuvîntului actualizează, prin întrupare, o unitate necontopită, „armonioasă", între cele două firi și lucrări, întemeiată, virtual, chiar prin crearea omului. Dar actualizarea aceasta este, totuși, un mod nou de-a se manifesta al lucrării omenești.

„Căci Dumnezeu Cuvîntul, cel mai presus de ființă, însușindu-și pentru noi firea noastră... S-a făcut om, unind modul cel mai presus de fire al felului de-a exista, cu rațiunea existenței firii. Aceasta, ca să adeverească, pe de o parte, firea, iar, pe de alta, să arate puterea Sa suprainfinită, ca făcîndu-Se, de asemenea, cunoscută în săvîrșirea celor contrare. Căci, prin puterea Sa a făcut pătimirile firii (cele ce le suportă firea noastră, n.n.) fapte ale voinței Sale, nu cum sînt la noi, efecte ale necesității naturale" (*Op. cit.* p. 50).

E o explicare genială a manifestării atotputerniciei dumnezeiești în smerenia omenească. Sf. Maxim pune în evidență, prin această explicație, atît unitatea ipostasului lui Hristos, ca Cel ce, avînd firea dum-

nezeiască și-o creează, chiar prin puterea ei, și pe cea omenească, cît și dualitatea unitară a lucrărilor Sale. Căci, Același e Cel ce creează și susține, cu lucrarea Sa dumnezeiască, firea omenească și lucrarea ei. Pentru că, creînd și susținînd firea și lucrarea Sa omenească, ce poate fi urmită și pătimire (căci nu e prin ea), face aceasta prin lucrarea Sa dumnezeiască, dînd, însă, și celei omenești un mod de manifestare, dar activînd capacitatea ei de mediu perfect adecvat al celei dumnezeiești.

Așa cum, făcîndu-se om cu voia Sa, Dumnezeu arată, chiar prin aceasta, că e și om, dar și Dumnezeu, la fel făcînd și pătimind cele omenești, nesilit de legea ei, ci prin voia Sa, arată că e și om și Dumnezeu. Chiar în faptul că trăiește, cu voia, mărginirea umanității, se arată și om și Dumnezeu, sau își arată puterea dumnezeiască chiar în trăirea, de bunăvoie, a slăbiciunilor omenești. Căci, le trăiește ca cel ce este deasupra lor, pînă a le fi Creatorul lor. Și, hotărîndu-se să fie om pentru veci, ne arată, și în aceasta, nu numai iubirea față de noi, ci și atotputernicia Sa.

Deci, nu e nimic omenesc în El, care să nu-L arate nu numai om, ci și Dumnezeu.

„Căci Cuvîntul, cel mai presus de ființă, primind, prin zămislirea cea negrăită, toate ale firii, împreună cu firea, nu avea nici un atribut omenesc, afirmat prin rațiunea naturală, care să nu fie și dumnezeiesc, adică negat (prin depășire), prin modul cel mai presus de fire (de-a exista și de-a se lucra prin el)" (p. 60).

Acesta e modul dumnezeiesc în care a trăit El cele omenești, sau modul în care, fără să anuleze umanitatea, a activat prin ea, conform cu dumnezeirea și din puterea ei, în vederea îndumnezeirii oamenilor, pe baza acestei nedespărțiri, întemeiată chiar, prin creare. Dumnezeu poate realiza cu firea omenească, o nedespărțire superioară de dumnezeirea Lui, unind-o cu ea, în Același ipostas al Său.

Dar amîndouă simțurile prin voință și fără contopirea celor unite nu printr-o lege și contopite într-o esență, în sens panteist.

Manifestările esenței panteiste nu sînt semne ale puterii ei, ci ale unei legi, care o stăpînește și care este inexplicabilă. Numai în folosirea voinței unei firi de persoana ei, în acte liber alese, se arată puterea ei. Cu cît e mai largă libertatea înfăptuitoare a persoanei, cu atît este ea mai puternică. De aici se vede că persoana are o zonă de largi și variate posibilități, între care poate alege. Dumnezeu cel personal are o zonă de posibilități nemărginite. Pe toate și le poate face proprii prin libertatea Sa, unită cu atotputernicia. El își poate însuși chiar smeritele margini ale omului. El poate face tot ce e bun, sau, cu adevărat, existent și spre dezvoltarea existenței.

Dar, însușindu-și umanul, Dumnezeu îi dă un mod nou de activare, de superioară slujire a binelui și a propriei existențe sau îl trăiește El însuși într-un mod nou. Și acest mod nou, de trăirea umanului e singurul care aduce mîntuirea sau îndumnezeirea lui, căci e un mod de deplină trăire în Dumnezeu, deși, în el, se arată și înomenirea Cuvîntului lui Dumnezeu. Și aceasta face pe Dumnezeu să lucreze pentru uman, pe de o parte, arătat pe Dumnezeu prin uman, pe de alta, acoperit. Căci, Dumnezeu nu se arată numai în modul acesta foarte acoperit de uman, trăind

slăbiciunile omenești, ci și într-un mod mai vădit, prin minuni, iar în viața viitoare, prin lumina copleșitoare. Însă și în modul acesta se face arătat prin uman, prin umanul transfigurat.

Sf. Maxim vede rezumate aceste gînduri în cuvîntul lui Dionisie Areopagitul : „Și, cu adevărat, s-a făcut om mai presus de om" (p. 60). El explică acest cuvînt, spunînd : „Căci a unit între ele, în chip neștirbit, modurile mai presus de fire și rațiunile celc două fire". Și, continuînd, Sf. Maxim afirmă, iarăși, unirea și reciproca întregire a lucrărilor, dar și punerea lucrării omenești în folosul mîntuirii umanului, prin ipostasul cel Unui al lor. Chiar în acceptarea neputinței omenești, Sf. Maxim vede atotputernicia divină, care se manifestă mîntuitor prin ea. Astfel, celor ce le era cu neputință, unire adevărată, nelucrînd prin nici una din cele două, al căror ipostas era, în mod separat de cealaltă, ci, mai degrabă, adeverind prin fiecare, pe cealaltă. Căci, fiind amîndouă, cu adevărat, ca Dumnezeu mișca propria Sa umanitate, iar, ca om, manifesta propria Sa dumnezeire" (p. 60). Se arăta, prin umanitatea pe care și-o făcuse proprie și o susținea cu voia, că e Dumnezeu, iar, prin actele minunate săvîrșite prin trup, arăta că subiectul lor este El, ca om. Își adeverea, prin fiecare fire, pe cealaltă. N-ar fi putut fi om făcut și susținut de El cu voia, dacă n-ar fi fost și Dumnezeu ; nici Dumnezeu, lucrînd prin trup, dacă n-ar fi fost și om. Arată pe Dumnezeu prin umanitate și pe om prin actele Sale dumnezeiești, săvîrșite prin trup. „Ca să spun așa, pătimea dumnezeiește, căci pătimea de bună voie (ceea ce nu se întîmplă cu cel ce e numai om, care e supus fără voie, patimilor Sale, n.n.), căci nu era simplu om ; și săvîrșea minuni omenește, căci le săvîrșea prin trup, odată ce nu era numai Dumnezeu. Astfel, patimile Lui erau minunate, fiind înnoite prin puterea dumnezeiască, cea după fire, a Celui ce pătimea, iar minunile Lui erau pătimite (îi erau trupului nu numai fapte voite, omenește, ci și vesnice, de la Subiectul dumnezeiesc, superior puterilor firii omenești, n.n.), fiind săvîrșite prin puterea pătimitoare, cea după fire, a trupului Celui ce le săvîrșea" (p. 60—61).

Făcîndu-Se om cu adevărat, Fiul lui Dumnezeu și-a înomenit lucrarea dumnezeiască, prin îmbinarea ei cu cea omenească, dar și-a îndumnezeit, totodată, lucrarea omenească. Iar, prin aceasta, „a împlinit iconomia (mîntuirii) în mod teandric, adică lucrînd, deodată, dumnezeiește și omenește, atît cele dumnezeiești, cît și cele omenești ; sau, mai limpede spus, manifestînd. deodată, o lucrare dumnezeiască și omenească" (*Op. cit.* cap. 5 d ; *Trad.* cit. p. 59—61).

Aci, Sf. Maxim folosește, pentru prima dată, termenul „teandric", al lui Dionisie Areopagitul, indicînd unirea celor două lucrări într-una fără contopire. Ca om, lucra dumnezeiește, ca Dumnezeu, lucra omenește. Sau fiecare faptă era săvîrșită dumnezeiește și omenește, căci, din lucrarea omenească nu lipsea cea dumnezeiască, nici din cea dumnezeiască, cea omenească. Nici o lucrare a Lui nu era pur omenească sau pur dumnezeiască. Prin aceasta tot ce era omenesc în El era îndumnezeit și tot ce era dumnezeiesc era înomenit. Așa a devenit Hristos izvorul îndumnezeirii fiecărui om, care voiește. Precum fiecare faptă a omului e săvîrșită și cu sufletul și cu trupul, fără ca acestea să se contopească unul în altul, așa tot, ce făcea și face Hristos e și dumnezeiesc și omenesc. În faptele Sale de putere dumnezeiască, Hristos pune o mișcare

a sufletului și a trupului Său omenesc și în mișcările acestora, e o putere dumnezeiască. Și cel ce manifestă puterea dumnezeiască prin actele trupului Său, este una și aceeași Persoană, care e și Dumnezeu și om.

Prin unire, „nu se desființează rațiunea ființială a celor unite", „Deci, prin negarea extremelor, nu afirma ceva mijlociu, cum cred unii" (p. 61). Adică, prin negarea lucrării pur dumnezeiești sau pur omenești, nu se afirmă o lucrare combinată a sufletului și a trupului, nu se afirma o lucrare care nu e nici materială, nici spirituală, ci ceva mijlociu. Nici Hristos, ca ipostas al celor două firi, nu e nici Dumnezeu, nici om ci ceva la mijloc, nedeplin om și nedeplin Dumnezeu.

De aceea, nici nu se folosește expresia „ființa teandrică", ci numai „lucrare teandrică", indicîndu-se modul întîlnirii lor prin lucrări.

În aceasta constă „modul negrăit al unirii", prin care Hristos rămîne Dumnezeu adevărat și om adevărat, „arătînd, prin fiecare din ele, pe cealaltă". Umanitatea lui Hristos nu modifică dumnezeirea Lui, prin coborîrea la ea, nici dumnezeirea Lui nu modifica umanitatea Lui, prin înălțarea ei la aceea. Creatul nu e scos din calitatea sa, de Creatorul coborît la El, nici Creatorul nu iese din calitatea Sa, prin coborîrea la creat. Creeatul n-are puterea să schimbe pe Creator, nici Creatorul nu vrea să schimbe creatul, prin înălțarea lui la Sine. Fiecare îl lasă pe celălalt așa cum este și se apropie sau e apropiat unul de altul, ca ceea ce sînt, proiectîndu-se unul în altul ca ceea ce sînt, fără o trecere ființială de la unul la altul, în sens panteist.

Cele două lucrări n-au devenit simplu una, nici o lucrare „compusă", deosebită de fiecare din ele. În unirea lor se vede fiecare, cum se vede în lucrarea unitară a omului, lucrarea sufletului și a trupului.

„Iar dacă a numit-o (Dionisie Areopagitul) „teandrică", aceasta nu pentru că e simplă, nici pentru că e un lucru compus, sau pentru că e un atribut al unei firi compus, ce se află la mijlocul unor extreme, ci pentru că ea corespunde Dumnezeului întrupat, adică înomenit, în mod deplin". E „nouă", dar nu „una". „Căci „noutatea" înseamnă calitate, nu citime". Dacă ar fi una, ar atrage după sine o singură fire. „Dacă definiția oricărei firi o constituie rațiunea lucrării ei ființiale, cel ce n-ar spune că lucrarea e îndoită, ar admite mituri cu centauri" (p. 62), ar admite că Hristos nu e Dumnezeu și om, ci un întreg, din care jumătate e Dumnezeu și jumătate om, ca în miturile cu centauri. N-ar admite că Hristos e întreg Dumnezeu și întreg om. În acest caz, n-ar avea nici lucrarea dumnezeiască, nici pe cea omenească întreagă. N-ar pătimi omenește și n-ar săvîrși acte de putere dumnezeiască, ci jumătate din fiecare. Hristos ar fi străin și de Dumnezeu și de om. Nu L-am vedea în El nici pe Dumnezeu, care mîntuiește, nici pe omul, prin care ne mîntuiește pe noi oamenii. Afirmînd, cu hotărîre, fiecare din cele două lucrări în Hristos, împotriva monergiștilor, Sf. Maxim declară : „De aceea nu e permis a spune că în Hristos e simplu, o singură lucrare naturală a dumnezeirii și a trupului, odată ce dumnezeirea și trupul nu sînt, după calitatea naturală, unul și același lucru. Căci, în acest caz, (în El) ar fi și o singură fire (deosebită și de cea dumnezeiască și de cea omenească, n.n.), iar Treimea ar deveni pătrime" (p. 62). În acest caz, Hristos n-ar

fi legătura între Dumnezeu și oameni. Dar „prin nimic din ce e Fiul una cu Tatăl și cu Duhul Sfînt, pentru ființa cea una, nu S-a făcut una cu trupul, din pricina unirii, chiar dacă l-a făcut pe acesta, prin unirea cu Sine, de viață făcător, deși, prin fire, era muritor“ (p. 62).

Avem în aceste aprofundări ale Persoanei lui Hristos de către Sf. Maxim, o gîndire realistă, de subtilă sesizare a formelor de unitate și de distincție, aflate în bogatele relații dintre componentele existenței.

Nu e în Hristos nici un Dumnezeu schimbăcios, nici o umanitate, care poate fi schimbată în ființa ei. Căci nici unul nu e așa în realitate. Un astfel de dumnezeu n-ar mai fi dumnezeu și un astfel de om n-ar mai fi om. Și în acest caz Hristos n-ar mai avea un rol mîntuitor și nici un rost al existenței Sale. În acest caz, „s-ar fi arătat ca fiind de o fire schimbăcioasă, schimbînd ființa trupului în ceea ce nu era, iar unirea făcîndu-I una, după fire“ (p. 62).

Deci, „lucrarea teandrică“ nu trebuie înțeleasă ca o contopire a lucrărilor celor două firi și a firilor înseși. Ci ea exprimă numai o înnoire a firii omenești, prin lucrarea dumnezeiască. „Viețuind, potrivit cu lucrarea teandrică, pentru noi, nu pentru Sine, El a înnoit firea, prin cele mai presus de fire“. În general, se viețuiește după legea firii. „Iar Domnul, fiind îndoit în fire, pe drept cuvînt s-a arătat avînd o viață corespunzătoare legii dumnezeiești și omenești, îmbinată într-una, fără contopire, o viață nouă și ea, nu numai fiindcă era străină și minunată celor de pe pămînt, ...ci și fiindcă era modul lucrării noi, a Celui ce viețuia în formă nouă“.

Precizînd-o și mai mult. Sf. Maxim vedea această lucrare teandrică ca un rezultat al comunicării însușirilor (comunicatio-idiomaton), formulată la Calcedon, care e și o unire negrăită, fără contopire.

„Această lucrare a numit-o (Dionisie) teandrică, ca să arate modul comunicării, de pe urma unirii negrăite. Căci comunicarea aceasta transmite prin reciprocitate, atributele fiecărei părți din Hristos, celeilalte, fără prefacerea și contopirea unei părți în cealaltă, în ce privește rațiunea firii“ (p. 63). Firile își comunică, în această unire, însușirile, dar nu se prefac una în alta. Iar aceasta se face prin ipostas. El, ca unitate a celor două firi necontopite, se folosește de însușirile omenești, ca Dumnezeu, și de însușirile dumnezeiești, ca om. „Puterea tăietoare a sabiei înroșite în foc devine putere arzătoare, și puterea arzătoare, putere tăietoare... Dar în nici un caz nu pătimește nici una vreo prefacere în cealaltă, prin comunicarea de pe urma unirii cu cealaltă. Ci, fiecare rămîne, și după primirea însușirii de la partea cu care s-a unit, la însușirea cea proprie după fire... Astfel, Dumnezeu fiind, săvîrșea minunile omenește, împlinindu-le prin trupul prin fire pătimitor, și om fiind, suporta dumnezeiește patimile firii, făcînd aceasta cu putere dumnezeiască. Mai bine zis, le împlinea și pe unele și pe altele în chip teandric, ca Cel ce era deodată Dumnezeu și om“ (p. 63). Își trăia atributele omenești, penetrate de cele dumnezeiești și puterile dumnezeiești, le manifesta prin trupul Său omenesc și le învăluia într-o simțire omenească. Dumnezeu se face accesibil omului cu puterile Sale dumnezeiești, săvîrșite prin trup, și ridică pe om la simțirea dumnezeirii Lui, prin pătimirile Lui omenești.

La obiecția unora, că odată ce voința dumnezeiască, fiind plină de puterea dumnezeiască, o copleșește pe cea omenească, trebuie să se vor-

bească de o singură lucrare în El, Sf. Maxim răspunde că cei ce spun aceasta, o micșorează și pe cea dumnezeiască, odată ce, cel ce stăpînește în mod necesar, e și el stăpînit de o lege, nu e liber.

Dacă Dumnezeu e personal, nu e supus necesității de a-și manifesta puterea, într-un mod care anihilează omenescul. Mai multă putere are un Dumnezeu, care poate crea o existență din nimic și o poate susține, deci și dezvolta în unirea cu Sine, decît un dumnezeu care nu poate să fie decît El. Mai multă putere are un Dumnezeu care dă valoare eternă celui ce e prin sine din nimic, decît un Dumnezeu care nu poate face aceasta. Mai minunat este un tată care se poate bucura de mînuța mîngîietoare a pruncului, decît tăvălugul care trece peste el, distrugîndu-l.

La urma urmelor și în înfrînare este o putere. Dumnezeu se poate și înfrîna de la puterea Lui anulatoare. El arată o altă formă a puterii dînd și omului putința să-și manifeste iubirea ca o lucrare a lui și făcîndu-l capabil și pe el să simtă iubirea Lui și să se bucure, îmbogățindu-se de darurile tot mai mari ale Lui.

Fără capacitatea unei lucrări proprii, a unei creșteri prin ea, în relația liberă cu Dumnezeu, omul s-ar dovedi o creatură inutilă și Dumnezeu un Creator fără scop. Un Dumnezeu, care nu poate suporta și altă existență activă lîngă Sine, nu e un Dumnezeu adevărat, liber, personal, atotputernic. Iar celor ce afirmau o singură lucrare în Hristos, pe motiv că în organ și în cel ce lucrează în organ e o singură lucrare. Sf. Maxim le răspunde că, în cazul acesta, firea dumnezeiască ar fi contemporană cu cea omenească, cum e sufletul și trupul. Deci, ei socotesc firea (divină, dumnezeiască creatură, sau trupul necreat. Iar a socoti omenescul o simplă unealtă, pasivă, care nu se mișcă și ea, înseamnă a socoti un trup fără suflet, sau a despărți firea omenească de firea dumnezeiască, în sens nestorian.

Omenescul nu e pur pasiv, în relație cu divinul, în Hristos, ci are și el o participare la lucrarea divinului.

La fel respinge Sf. Maxim afirmarea monofizită, că lucrarea lui Hristos e o singură lucrare compusă. În acest caz, El ar avea și o fire compusă. Dar firea compusă își are părțile contemporane, cum are omul sufletul și trupul, unite în mod silit. Deci, aceștia fac și firea dumnezeiască creată și de o vîrstă cu cea omenescă a Lui și supusă unei legi. Prin aceasta, văd pe Hristos ca pe un exemplar din mulți, aparținînd lumii create.

Sf. Maxim pune în evidență nu numai unirea umanului cu divinul, ci și valoarea netrecătoare și în veșnica desăvîrșire, ce i-o dă Dumnezeu, prin această unire (P.G. 91, col. 64—65).

2. Învățătura Sf. Maxim despre cele două voințe, unite în Hristos

Dar lupta pentru apărarea celor două lucrări în Hristos, dusă între anii 634—638, l-a obligat pe Sf. Maxim, începînd din anul 638, după ce împăratul Eraclie a poruncit, prin *Ecthesis-ul* din acel an, să se mărturisească de toți o singură voință în Hristos, să-și extindă lupta și în apărarea celor două voințe ale Lui.

Aceasta va da ocazie Sf. Maxim să aprofundeze înțelesul voinței și legătura ei cu firea conștientă a lui Dumnezeu, dar mai ales a omului. De aceea, Sf. Maxim folosește, în lupta pentru apărarea celor două voințe unite în Hristos, toate cele spuse în lupta pentru apărarea celor două firi unite în El, în scrierile contra monofizitismului și cele spuse despre cele două lucrări ale acestor firi, în scrierile dintre anii 634—638.

a. După ce a arătat, în scrierile din urmă, că lucrarea e dinamismul unei firi și o fire fără un dinamism nu există, acum va preciza că în Dumnezeu și în om acest dinamism nu e lipsit de o voință, nu e pura manifestare a unei legi care îi stăpînește.

Dacă despre lucrare, Sf. Maxim, urmînd lui Dionisie Areopagitul, spusese că e forma mișcării ce ține de constituția firii și-i dă chipul ei specific, iar ceea ce nu are mișcare sau lucrare, nici nu există propriu-zis (*Ambigua*, cap. 5 ; *Trad. cit.* p. 55), acum, va arăta că firea dumnezeiască și omenească se disting de existențele inconștiente, prin faptul că la baza mișcării lor, ca lucrare, stă voința. Chiar dacă ține de fire, lucrarea e însoțită totdeauna de voința de care ține rațiunea și libertatea „Voința naturală sau voirea este o putere doritoare a ceea ce e propriu firii, care dorește... Susținută în mod natural de această voință, ființa dorește să fie și să se miște potrivit simțirii și minții, poftindu-se după existența ei naturală și deplină. Ființa este, dar și vrea să fie, și, în cazul ființei omenești, vrea să fie mai mult... Voința este, astfel, o dorință rațională și vitală“ (*Către presbiterul Marin*; P.G. 91, col. 11—13).

Voința aceasta, a firii care vrea, în tendința ei generală, să fie sau să fie mai deplină, se concretizează în voința care alege în urma unei deliberări, sau judecăți și socotințe, sau dispoziții ce înclină spre ceva sau altceva, care poate fi conformă firii, sau binelui, fie contrară ei, sau răului.

Aceste concretizări ale voinței, în acte de alegere, sau în hotărîri anumite, anticipate de deliberările și socotințele ce le preced, se realizează prin ipostas sau persoană, precum voința naturală însăși, nu există concret decît în persoană, ca și firea. Dacă „voința caracterizează firea“, cei ce spun că Hristos are o singură voință, vor spune și că are o singură fire. În acest caz, „El nu e nici Dumnezeu, prin fire, nici om, prin fire“, nici de o ființă cu Tatăl, „nici de o ființă cu Maica Sa, avînd o fire amestecată. Dacă, totuși, acest Hristos, de o singură fire, e declarat dumnezeu, El e alt dumnezeu decît Tatăl, deci, se cade în politeism“ (*Op. cit.*, col. 28).

Iar cei ce admit în Hristos o unică voință, care alege, deci și o socotință (gnome), ea va fi, așa, proprie firii Lui și, în acest caz, Hristos nu se va dovedi avînd și o fire nepătimitoare, ci va fi întreg pătimitor, căutînd să se înfrîneze de la patimi, dar trebuind să le suporte. La fel se va dovedi prin trebuința de alegere, progresînd în bine, prin alegerea continuă a binelui, sau alegînd răul și corupînd continuu firea sa. Căci alegerea urmează, numaidecît, unei judecăți, deci putinții de-a judeca conform firii Sale sau contrar ei.

Dar firea unui astfel de Hristos, capabil de o judecată și de o alegere alternativă, nu va fi o fire dumnezeiască, ci una mijlocie, între cea dumnezeiască și omenească, sau, mai degrabă, una simplă omenească. Hristos va fi cugetat ca un ipostas, ce se poate mișca și conform firii

și contrar firii. Prin aceasta Îl despărțim de Tatăl și de Duhul, pentru că nu-i putea cugeta pe Aceștia oscilînd în judecată și în alegerea între bine și rău (*Op. cit.* col. 28—28).

De aceea, Părinții, care au vorbit de o voie alegătoare în Hristos, au înțeles prin ea voința naturală omenească, existentă în Dumnezeu cel întrupat, și, ca atare, făcută voință a ipostasului Lui dumnezeiesc, dar păstrată ca voie omenească a firii omenești. Ipostasul dumnezeiesc a restabilit în Sine, odată cu firea omenească, în rațiunea ei fermă, și voia ei, în conformitate cu această fire restabilită. Căci, ca Dumnezeu, Creator al firii omenești, putea să o și restabilească pe aceasta deplin în rațiunea ei.

Sf. Maxim trimite, pentru această afirmare a sa, la capit. 42 din *Quaest. ad Thalas.* (*Trad rom.* p. 146). Redăm expunerea de acolo. Adam a corupt, spune el acolo „libera alegere" a voinței și acesteia i-a urmat și coruperea firii Coruperea liberei alegeri a fost „căderea voinței de la bine la rău".

„Căci, două păcate (rele) s-au ivit în protopărinte, prin călcarea poruncii dumnezeiești : unul vrednic de osîndă și altul care nu poate fi osîndit, dar avînd drept cauză pe cel vrednic de osîndă. Cel dintîi este al hotărîrii libere, care a lepădat binele cu voia, iar al doilea, al firii, care a lepădat fără voie, din pricina hotărîrii libere, nemurirea.

Această stricăciune și alterare a firii, produsă una din alta, voind Domnul și Dumnezeul nostru s-o îndrepteze, a luat toată firea și, astfel, a avut și El, în firea luată, trăsătura pătimitoare, împodobită însă, cu nestricăciunea voii libere. Și așa a devenit, prin fire, din pricina trăsăturii pătimitoare, păcat, de dragul nostru, dar necunoscînd păcatul din aplecarea voii, datorită statornicici neschimbabile a voii Sale libere. El a îndreptat trăsătura pătimitoare a firii prin nestricăciunea voii Sale libere, făcînd, din sfîrșitul trăsăturii pătimitoare a firii, adică din moarte, începutul prefacerii spre nestricăciunea după fire. Și, precum printr-un om, care și-a mutat de bunăvoie libera alegere de la bine, s-a săvîrșit în toți oamenii prefacerea firii din nestricăcioasă în stricăcioasă, la fel, printr-un Om, Iisus Hristos, care nu și-a mutat libera alegere de la bine, s-a săvîrșit în toți oamenii restabilirea firii, din starea de stricăciune, în cea de nestricăciune" (col. 147).

Voia liberă a omului a fost făcută să se miște conform cu rațiunea firii sau spre bine. Căci binele firii este conformitatea cu rațiunea firii. Și firea a fost făcută să se miște prin voință, conform cu rațiunea ei, pentru că a fost creată prin Logosul sau Rațiunea divină. Mișcarea ei prin voință, conform cu rațiunea ei, e conformă, totodată, cu voia Logosului sau Cuvîntului Creator. Dar omul și-a ales o mișcare a voinței contrar rațiunii adevărate, care e conformă cu rațiunea firii Lui. El s-a îndreptat cu voia, dar printr-o falsă rațiune, contrar rațiunii firii sale și voii Logosului Creator. Căci omul nu poate scăpa de trebuința unei justificări „raționale" a răului, precum nu poate scăpa de trebuința de-a considera răul ca bine, sau ca folositor firii Sale, chiar dacă răul este contrar firii, sau rațiunii ei. Și aceasta, pentru că, deși răul e contrar firii și rațiunii ei, n-o poate distruge de tot, odată ce persoana umană, creată de Dumnezeu, nu mai poate fi distrusă de tot. Însă rațiunea sau

binele, sau folosul pentru firea lui, le cunosc din conformitatea lor cu voia Logosului dumnezeiesc Creator și cu armonia produsă de fapta lui între el și ceilalți oameni. Egoismul, plăcerea pur trupească, neascultarea de Dumnezeu, sînt semnele unei ieșiri din adevărata rațiune a firii proprii și a judecății, cu adevărat, raționale. De aceea, numai Logosul întrupat, luînd firea noastră creată, a restabilit, odată cu firea noastră, în rațiunea ei și alegerea binelui adevărat, prin voința ei. De aceea, Dumnezeu Cuvîntul, a luat, cu adevărat și voia firii omenești.

Dar este o deosebire între voința naturală a lui Adam, dinainte de cădere și cea luată de Dumnezeu Cuvîntul, prin întrupare. Căci Adam putea alege și binele și răul. Dar Hristos, ca Dumnezeu, nu mai poate alege, prin voința firii Sale omenești, și binele și răul. Ci, prin ea, nu poate voi decît binele, fiind a ipostasului divin, ca și firea Lui omenească. Cuvîntul întrupat voiește prin voința Sa omenească binele, în mod neclintit, pentru că El este neschimbat.

Dacă Iacob Böhme consideră voința anterioară existenței și producătoare a ei, nefiind numaidecît o mișcare spre bine, Sf. Maxim identifică existența supremă, sau supraexistența, cu binele și cu voința fundamentală. Binele e voința de-a fi, ca supraexistența ce nu se poate despărți ea, deci, are în ea voința de-a fi ca atare. În același timp, supraexistența e una cu Binele fundamental și de neschimbat.

Astfel, Dumnezeu, ca supraexistență, nu poate fi cugetat fără bine. Și numai persoana poate fi bună și numai cu altă persoană; și numai persoana simte bunătatea persoanei. Și în binele trăit în relația dintre ele e adevărata raționalitate.

Hristos, ca ipostas dumnezeiesc, este neschimbat și în Voia Lui omenească. Dacă „Făcătorul oamenilor s-a făcut om pentru noi, a făcut neschimbabilă și voia noastră alegătoare, fiind Creator al neschimbabilității (în bine)... Căci, omenescul lui Hristos nu se mișcă prin libera alegere, ca al nostru, ajungînd, prin sfătuirea cu sine și prin judecată, la cunoașterea celor contrare între ele. Deci să nu se cugete (Hristos ca om) putîndu-se schimba, prin fire, în alegere. Ci, voia Lui, luînd existența o dată cu unirea cu Dumnezeu Cuvîntul, a avut mișcarea nesupusă îndoielii, mai binezis statornică, potrivit dorinței sau voinței naturale; sau, ca să spunem mai pe scurt, și-a avut stabilitatea nemișcată în El, potrivit venirii la o existență desăvîrșit curată și îndumnezeită în Dumnezeu Cuvîntul" (*Către presb. Marin*; P.G. 91, col. 32).

Noi, chiar în comunicare cu Hristos, putem alege între bine și rău, pentru că ipostasul nostru nu este dumnezeiesc. Ne vine doar din El o mare putere, de-a nu alege răul, ci binele, cum nu o au cei ce nu se alipesc de Hristos. Fiind prin Botez în El, sau El în noi, avem virtual și intențional în El și noi alegerea permanentă a binelui. În pîrga ei, firea din noi e restabilită, virtual în rațiunea ei. Dar actual, numai cînd vom ajunge la deplina îndumnezeire, după ce în viața istorică ne-am întărit în obișnuința de-a alege cît mai mult binele, vom ajunge la starea să nu mai putem alege și răul. Dar atunci vom fi dus și noi firea noastră la deplina conformitate actuală cu rațiunea pentru care a fost creată și cu modelul rațiunii ei, în Logosul Creator. La această stare a înălțat-o Hristos. Adam a avut și el înainte de păcat, în fire, puterea de-a alege

permanent binele, deci de-a stărui în rațiunea ei, conformă cu rațiunea ei în Dumnezeu Cuvîntul. Dar avea și libertatea de-a alege răul.

Dar voința omenească, neclintită în bine, pe care o are Hristos, nu înseamnă lipsa libertății în El. Precum are două firi, odată ce e și Dumnezeu și om, așa are și două voințe naturale (ale firilor), „dacă nu îndrăznim să spunem că e fără suflet și minte" (*Ibid.*). Căci, cum ar „avea suflet și minte, lipsite de voință?" Dar, celor ce se silesc să păstreze dreapta credință, le e frică să vorbească de o singură voință naturală (sau gnomică, electivă) a lui Hristos, „știind, cu adevărat, că alegerea e proprie celor ce pot să se miște spre amîndouă părțile, adică și spre cele bune și spre cele rele. Despre Hristos, ființă adevărată și izvorul celor bune, chiar a gîndi acest lucru, cu atît mai puțin a-l spune, e plin de toată necredința" (*Op. cit.*, col. 32—33).

Dar faptul că același Hristos alege și prin voința omenească numai binele, cum îl alege și prin voința dumnezeiască, nu înseamnă că face, prin fiecare, alegere a binelui în mod succesiv, sau paralel. În calitate de aceeași Persoană alegea, prin amîndouă voințele unite, aceeași faptă, la a cărei împlinire aducea lucrarea fiecăreia. Nici o faptă nu o hotăra numai cu voința dumnezeiască, sau numai cu cea omenească, și nu o săvîrșea numai cu lucrarea uneia din cele două firi. Săvîrșea cele dumnezeiești omenește, sau prin cele omenești, dar nu mai puțin dumnezeiește; și cele omenești dumnezeiește, sau prin cele dumnezeiești, dar fără să lipsească autenticitatea omenescului.

Sf. Maxim deosebește, de aceea, între voințe și lucrări și între rezultatul urmărit și realizat de ele. Voințele și lucrările sînt două, nu sînt contopite într-una, precum nu sînt nici firile din care izvorăsc. Dar actul hotărîrii și al săvîrșirii faptei este un act compus din hotărîrea voinței și a lucrării dumnezeiești și din hotărîrea și lucrarea omenească. Acestea nu se amestecă într-o hotărîre și lucrare, nici dumnezeiască, nici omenească datorită faptului că nici cele două firi ale Lui nu se amestecă într-o fire, nici dumnezeiască, nici omenească. Dar și fapta lor, deși e una, e și dumnezeiască și omenească. Fiecare faptă, Hristos o voiește și o săvîrșește și ca Dumnezeu și ca om, ca un Subiect compus din două firi deosebite, dar unite, însă nu compuse într-una. Nici o faptă n-o voia și n-o săvîrșea numai ca Dumnezeu, sau numai ca om, sau ca cineva amestecat din amîndouă. N-o săvîrșea, nici numai cu voința și lucrarea dumnezeiască, ci și cu acceptarea voii și cu conlucrarea lucrării firii omenești.

Suferea oboseala, foamea, frica de moarte a firii omenești, cu voința și lucrarea pătimitoare a acesteia, dar nu fără să vrea acestea și cu voința dumnezeiască și nu fără să se afle în suportarea lor și lucrarea dumnezeiască, care Îl ajuta să le rabde ca om, cu toată tăria și să nu sucombe sub ele, sau să nu caute scăpare de ele. Chiar îndumnezeirea desăvîrșită, din veacul viitor, a firii omenești, deși se face prin puterea dumnezeiască și nu prin puterea omenească, nu înseamnă desființarea celei din urmă, ba nici desființare a voinței și lucrării omenești. Căci trăirea, cu bucurie, a acestei îndumnezeiri arată și prezența unei voințe primitoare și a unei lucrări pătimitoare a ei.

Cu atît mai puțin, nu se poate deduce din ceea ce se va întîmpla cu cei îndumnezeiți, în veacul viitor, o singură lucrare în Hristos. Căci

El şi-a făcut şi-şi va face nu altfel, decît prin trupul Său înzestrat cu minte şi lucrător prin fire, deci, chiar prin lucrarea lui, lucrarea Sa dumnezeiască îndumnezeitoare, suprainfinită. „Căci nu declarăm pe Hristos om îndumnezeit, ci Dumnezeu, în mod desăvîrşit înomenit, care şi-a făcut vădită prin trupul, mintal însufleţit, şi prin fire lucrător, puterea nesfîrşită, de infinite ori în mod infinit suprainfinită, a dumnezeirii Sale negrăite. Îl vestim pe Acelaşi întreg Dumnezeu şi om cu adevărat, pe Acelaşi, fiind desăvîrşit şi atotdeplin amîndouă acestea, prin fire, şi avînd fără nici o lipsă tot ce e propriu fiecăreia, afară de păcat, care nu are nici o raţiune. Căci, fiind ipostas al firilor, a primit în mod natural şi raţiunile fiinţiale ale lor, al căror ipostas a fost. Iar dacă a avut raţiunile fiinţiale ale firilor, al căror ipostas a fost, a avut, pe drept cuvînt, şi lucrarea naturală însufleţită a trupului, a cărei raţiune s-a semănat în fire. Iar dacă a avut, ca om, o lucrare naturală, prin a cărei raţiune se susţine firea, e firesc că a avut şi ca Dumnezeu, o lucrare naturală, care revela dumnezeirea mai presus de fiinţă... Deci, Unul e Hristos din două firi, din dumnezeire şi umanitate, Cuvîntul şi Fiul Unul Născut şi Domnul Slavei, pe care Îl cunoaştem şi Îl credem în ele cu adevărat avînd şi două mişcări sau lucrări naturale... ale firilor din care era. Rezultatele acestora erau diferite fapte, săvîrşite în parte, care ieşeau din El şi se săvîrşeau de El fără o tăiere a firilor din care erau, dar şi fără nici un fel de contopire a lor. Căci, nu suferea tăiere sau confundare Cel ce nu e supus niciodată prefacerilor şi dă, tuturor celor ce sînt statornicie şi consistenţa existenţei şi a modului de existenţă" (*Op. cit.* col. 36).

Dumnezeu Cuvîntul, prin care toate s-au făcut, le şi susţine şi le conduce pe toate spre desăvîrşire, deşi le promovează unitatea între ele şi cu Sine. Aceasta a făcut-o şi cu cele două firi şi cu voinţele şi lucrările lor ce le avea în Sine.

Fiindcă nu ne-ar fi putut mîntui fără a săvîrşi lucrarea dumnezeiască, unită cu cea omenească. El trăieşte şi se numeşte, ca întreg, Mîntuitorul. Dar El ştie că din firea Sa dumnezeiască are puterea mîntuitoare, iar firea Lui omenească e mediul colaborator, prin care trebuie să se împlinească această lucrare.

Şi pentru că ipostasul Lui, cel Unul, rămîne în unitatea de fiinţă cu Tatăl şi cu Duhul, El nu aduce ceva nou în Sfînta Treime, dar pentru că Acelaşi coboară şi în unitatea de fiinţă cu Maica Sa, nu aduce nici o schimbare în fiinţa oamenilor. Însă, pentru că ipostasul cel dumnezeiesc nu se împarte, asumînd, ca mediu colaborator al lucrării de mîntuire a oamenilor, însăşi firea noastră, El rămîne ca ipostas Unul, deşi e compus, ca Cel ce se uneşte cu firea, cu voinţa şi cu lucrarea Sa dumnezeiască, ca mediu colaborator prin care lucrează mîntuirea noastră, firea, voinţa şi lucrarea omenească, pentru a căror mîntuire se întrupează, suportă cruce şi moare ca om.

b. Într-o altă scriere, adresată de Sf. Maxim aceluiaşi presbiter Marin, şi intitulată : *„Despre lucrări şi voinţă"* şi din care sînt publicate în P.G. 91, numai capitolele 50—51, Sf. Maxim apără aceeaşi doime a firilor, voinţelor şi lucrărilor, unite în ipostasul cel Unul al lui Hristos

O face aceasta, atît împotriva lui Sever, care, confundînd firile cu ipostasul, nu cunoștea decît o fire în Hristos, cît și împotriva lui Nestorie, care, făcînd aceeași confuzie, vedea două ipostasuri în El. Amîndoi se dovedeau închiși în filosofia panteistă a antichității, care nu cunoștea, în mod real, taina persoanei, ca deosebită de fire, sau de natura supusă unor legi.

Sever reducea deosebirea firilor în Hristos, pe motiv că e un ipostas unic la niște simple deosebiri de calități, chiar dacă le declara pe acestea, deosebiri naturale. Nestorie făcea din deosebirea firilor, o despărțire a lor în două ipostasuri. Vorbind de o „unire simplă", formală, în Hristos, el despărțea firile în două ipostasuri, iar Sever, vorbind de o „deosebire simplă", formală, înțelegea prin ea, de fapt, o contopire a firilor. Căci, unitatea ipostasului o socotea echivalentă cu unitatea firii. Nici unul nu înțelegea o unire reală, a două firi deosebite, într-o Persoană. „Căci, dacă Nestorie n-ar fi cugetat că s-a făcut unirea, numai ca unire simplă, ar fi admis că din unirea celor două firi a rezultat un ipostas compus. Iar Sever, dacă n-ar fi propovăduit o deosebire simplă (formală), n-ar fi refuzat să recunoască în Hristos, după unire, cîtimea netăiată și neîmpărțită a firilor deosebite ; ci ar fi cunoscut ca, în orice deosebire, e implicată o cîtime și că de orice cîtime e legat un număr, care o indică. Căci, nu se poate număra nici o deosebire fără cîtime și nu e nici o cîtime, fără un număr care o indică" (P.G. 91, col. 41).

Nestorie, cunoscînd numai cîtimea firilor, nu și unitatea ipostasului, „ia ca acoperămînt al despărțirii firilor, unirea simplă (formală)". Sever, cunoscînd numai unitatea cea după ipostas, nu și cîtimea cea după fire, „ia ca acoperămînt al amestecării firilor, deosebirea simplă (formală) a calităților naturale" (col. 41). Aceasta arată că Nestorie și Sever nu cunoșteau deosebirea între fire și ipostas. De aceea, Nestorie, recunoscînd două firi, nega unitatea ipostasului, iar Sever, recunoscînd un singur ipostas, nega doimea firilor. Nici unul nu unea doimea cu unitatea, ci afirma sau numai doimea, sau numai unitatea, nesocotind ipostasul, ca factor care unește doimea într-o unitate.

Nestorie cunoștea numai două ipostase despărțite ca firi neunite ; Sever numai două firi contopite într-un ipostas. Dar aceasta însemna că pentru ei unitatea se poate preface în multiplu și multiplul în unitate. Era o mentalitate vădit panteistă, care nu putea vedea ipostasul lui Hristos, unind firile permanent păstrate, nici ipostasurile dumnezeiești și umane păstrîndu-se ele înșile permanent, dar nu într-o despărțire totală între ele, datorită firii comune.

Nestorie nu vedea putința unirii firii omenești cu firea dumnezeiască, într-un ipostas, pentru că nu vedea firea omenească în stare să fie ridicată, în voința ei, la conformitatea cu firea umană generală și la acordul desăvîrșirt cu voia firii dumnezeiești. De aceea, cugeta ca firile nu s-au unit în Hristos, decît prin socotințele deosebite a două persoane neidentice.

„Nestorie, propovăduind unirea numai în voințe, ca socotințe ale firilor, neagă ipostasul unic, nesuportînd să spună că s-a produs o unire adevărată a firilor. Autoritatea, demnitatea și determinarea voinței omenești, pe care le vedea în unirea cu voia dumnezeiacă, erau pentru el

ale socotinței proprii (ale voinței gnomice), nu ale firii“ (col. 41). După el, nu firile s-au unit cu voințele lor naturale, ci numai voințele, determinate în forma socotințelor variate, pe care o iau în persoane distincte.

Iar Sever, necunoscînd, după unire, o deosebire a firilor, ci numai a calităților, desființa firile și deosebirea lor după unire, afirmînd contopirea lor. Nestorie afirma numai unirea voințelor, ca socotințe personale, care despart naturile; Sever, numai deosebirea caltiății naturale contopind naturile. Nici unul nu recunoaștea unirea firilor, împreună cu deosebirea lor, ci Nestorie, numai despărțirea sau neunirea lor reală într-un ipostas, iar Sever, numai unirea, fără deosebirea lor.

„Nestorie, neprimind și unitatea după ipostas, produsă de unirea firilor, a slăbit și unirea voințelor gnomice (a socotințelor) neputînd spune ce este unitatea lui Hristos, provenită din unirea voințelor gnomice... Deci, în zadar a născocit Nestorie unitatea în deliberare, aceasta fiind potrivită numai pentru arătarea deosebirii persoanelor. Iar de această deliberare a persoanelor nu poate spune că e „o identitate în bunătate deosebirea voințelor gnomice arătînd, clar, diversitatea lor, după unire“ (col. 45).

De aceea, cele două voințe ale lui Hristos sînt numite de Sf. Maxim, cu preferință, voințe naturale, întrucît voința dumnezeiască a lui Hristos nu voiește altceva decît Tatăl și Duhul Sfînt, iar cea omenească, a Lui, e restabilită în conformitatea ei cu voia lui Dumnezeu, fiind ridicată din starea ei individualistă. În El e mai mult unirea a două voințe naturale într-un ipostas, sau o singură voință gnomică, dacă ea mai poate fi numită astfel.

De fapt, Sf. Maxim se opune doimii voințelor gnomice, în Hristos, dar nu doimii voințelor naturale, cum spune în cap. 51 al scrierii din care am analizat pînă acum. Dedicînd cap. 51 temei voinței gnomice, se opune doimii voințelor gnomice în Hristos. Sf. Maxim respinge reproșul ce i-l făceau unii pentru aceasta, pe baza faptului că aproape toți Părinții au vorbit de două voințe în Hristos. Nu sînt în Hristos două voințe determinate, spune el, sau două socotințe, ci una, pentru că Unul este ipostasul. Dar, în voința Lui determinată, se unesc cele două voințe ale firilor. Voința Cuvîntului întrupat, de-a îndumnezei pe om, e și voința umanității Lui, de-a fi îndumnezeită și, prin aceasta de-a fi mediu de îndumnezeire a oamenilor; deci voința acestora de-a fi oameni cu adevărat și deplin. Două voințe gnomice ar arăta două persoane, în sens nestorian.

Dar capacitatea firii de-a voi să fie, nu e același lucru cu a voi de fapt. Aceasta se arată prin persoana în care firea există de fapt:

„Dar nu e același lucru, capacitatea de-a voi și a voi de fapt, precum nici capacitatea de-a grăi și a grăi de fapt... Fiindcă, cea dintîi e proprie ființei, aflîndu-se în rațiunea firii. A doua, însă, e întipărită de socotință... Deci, e propriu firii a putea vorbi totdeauna; dar e propriu ipostasului felul cum se vorbește, precum și putința de-a vorbi de fapt“ (col. 45—48).

„Iar dacă capacitatea de-a voi și voirea, de fapt, nu este unul și același lucru..., Cuvîntul întrupat avea, ca om, capacitatea de-a voi, dar mișcată și întipărită de voia Lui dumnezeiască. „Sf. Grigorie Teologul

spune „Voirea Lui nu avea nimic contrar lui Dumnezeu, căci era întreagă îndumnezeită“ (*Cuv. 30,* sau *A doua despre Fiul*). Iar dacă s-a îndumnezeit, s-a îndumnezeit prin unirea ființei ce se îndumnezeia, cu ființa Lui, care îndumnezeia. Ceea ce îndumnezeia și ceea ce era îndumnezeit erau, fără îndoială, două... Dar cele ce sînt una spre alta, sînt date împreună și una e cugetată împreună cu cealaltă“ (col. 48).

Mîntuitorul, suferind frica trupească de moarte, dovedește voia naturală a firii Sale omenești, arătînd, prin aceasta, realitatea întrupării. Dar, acceptînd, deodată cu ea, voința dumnezeiască de-a suporta moartea, întipărită și în voia omenească, a arătat, în voința de-a învinge moartea prin moarte, voința omenească, unită cu voia divină sau ridicată la un mod nou de activare a ei. „El arată, deci, deodată cu ferirea de moarte, pornirea voii omului, în unirea, dorită prin fire, cu cea dumnezeiască, împotriva morții, datorită împletirii rațiunii naturale a voii omenești, cu modul iconomiei, prin imprimarea de către voia dumnezeiască. Prin aceasta, întruparea ni se face dovada clară a firii și a iconomiei, adică a rațiunii naturale a firilor unite și a modului unirii după ipostas. Cea dintîi, adeverește firile, al doilea le înnoiește, fără să le prefacă și să le contopească“.

„Deci, Mîntuitorul avea, ca om, o voie naturală, întipărită de voia Lui dumnezeiască, nu opusă Lui. Căci, nimic natural nu se opune voii lui Dumnezeu“ (col. 48). Chiar în afirmarea voii omenești, ca voie naturală, se arăta acordul ei cu cea dumnezeiască.

Dumnezeu n-a dat existența creaturii, ca aceasta să I se opună. Deci pînă ce aceasta rămîne în conformitate cu firea ei, nu se opune lui Dumnezeu. Numai cînd se abate de la fire, se opune lui Dumnezeu. De aceea ipostasul Fiului lui Dumnezeu a putut uni firea omenească și voința ei, rămasă în cadrul firii, cu firea și voia Sa dumnezeiască, fără să le contopească. Chiar voia omenească, realizată într-o persoană de sine existentă ca voie gnomică, nu se opune voii lui Dumnezeu, cînd, în calitate de voie determinată, rămîne în acord cu firea și cu voia naturală. Repetăm ca dovadă textul de mai sus al Sf. Maxim cu o completare, pe care am omis-o în citatul de mai sus: „Deci, Mîntuitorul, ca om, avea o voie naturală, întipărită de voia Lui dumnezeiască, nu opusă Lui. Căci, nimic natural nu se opune voii lui Dumnezeu, odată ce nici voia gnomică (deliberată ca socotință personală) în care se vede despărțirea persoanelor, dacă e așa prin fire, nu e opusă Lui“ (col. 48—49).

După ce a spus aceasta contra lui Nestorie, Sf. Maxim se întoarce spre monofizitul Sever, întrebîndu-L: Dar Cuvîntul întrupat trebuie să aibă voia naturală omenească, ce nu i s-a opus lucrării și voii Sale mîntuitoare, ci a colaborat cu voia Lui. Sau ce îndumnezeire ar fi dobîndit omul, tratat ca o marionetă? Iar fără aceasta nu s-ar fi făcut om adevărat. Și atunci de ce ne-ar fi amăgit cu nălucirea de om aparent?...

„Dar cum s-ar fi făcut Cuvîntul întrupat om, cu adevărat, dacă ar fi fost lipsit de ceea ce caracterizează firea rațională? Căci, ceea ce e lipsit de mișcarea poftitoare prin dorință, e lipsit și de orice putere de viață. Iar ceea ce nu are putere de viață, prin fire, nu are nici suflet, fără de care nu poate subsista nici trupul... Deci, cum s-ar fi întrupat Cuvîntul, după ipostas, dacă n-ar fi avut, ca om, voința naturală, cum

zice Sever. Căci, dacă ar fi fost om lipsit, în realitate, de voința naturală, n-ar fi fost om deplin. Iar dacă n-ar fi fost, cu adevărat, om deplin, n-ar fi fost nici om propriu-zis" (col. 49).

Sf. Maxim amintește de niște pseudoepiscopi ai lui Sever, întîlniți în Creta, cînd a trecut pe acolo, care spuneau că resping în Hristos două lucrări, pentru că ele presupun două voințe, iar acelea, două persoane. Ei declarau: „Noi spunem că, după Sever, toată lucrarea dumnezeiască și omenească provine din Unul și același Cuvînt al lui Dumnezeu" (col. 52).

Sf. Maxim răspunde la aceasta: „Dacă două voințe presupun două persoane" e vădit că fiecărei persoane îi e dată o voință. Iar aceasta aduce cu Sine o lucrare corespunzătoare". Dar dacă voințele sînt diferite, persoane diferite, iar acestea, firi diferite, Sfînta Treime, va fi o treime de firi. Sau dacă, prin negarea lucrării și a voinței, se neagă și persoana, urmează că după Sever, Hristos nu e și om. Sau dacă, după Sever, pe de o parte, lucrarea și voința presupune persoana, pe de alta, din Cuvîntul lui Dumnezeu rezultă și lucrarea și voința dumnezeiască și lucrarea și voința omenească, urmează că în Cuvîntul lui Dumnezeu sînt două persoane. Sau dacă, după Sever, cele două voințe și firi ale lui Hristos s-au contopit într-o fire nouă și într-un ipostas nou dumnezeiesc, prin aceasta se introduce un fel de dumnezeu, deosebit de Tatăl și de Duhul Sfînt, deci, se introduce politeismul; sau o existență care nu e nici Dumnezeu, nici om, ci ceva la mijloc.

Toate aceste chipuri contradictorii ale lui Hristos, care rezultă din teoria lui Sever, despre lipsa voinței și lucrării omenești în El, neagă întruparea și iconomia mîntuirii și a îndumnezeirii omului.

Dacă se susține o singură voință în Hristos, „care și cum este aceasta". Dacă e naturală, Hristos este înstrăinat de Tatăl și de Maica Lui, nefiind unit nici cu Tatăl, nici cu Maica, după ființă: „Aceasta înseamnă politeism. Dacă e gnomică (determinată ca socotință personală)... Hristos se va arăta ca voind altceva decît Tatăl și Duhul Sfînt. Iar de va fi numai a dumnezeirii Lui, aceasta va fi o dumnezeire pătimașă, poftitoare de mîncare și băutură... Iar de va fi numai omenească, va fi prin fire neeficientă (col. 55).

„Iar de va fi o voință comună ambelor firi, cum va fi comună, prin fire, unor firi deosebite? Pe lîngă faptul că ea va avea ceva mitologic, îl va arăta pe Hristos străin de Tatăl, căci, avînd o voință sintetică, ar fi și el ipostas sintetic". Dar atunci cum ar mîntui creaturile Sale? (col. 56).

„Precum se vede, Sever a desființat voia naturală a umanității lui Hristos, neștiind că însușirea principală și primă a toată firea rațională e mișcarea, potrivită dorinței. Pe aceasta, avînd-o în vedere, *Părinții au mărturisit clar, în Hristos, o deosebire a voințelor naturale, dar* nu gnomice (ca socotințe deosebite). Ei n-ar fi vorbit niciodată de o deosebire a voințelor gnomice în Hristos, ca să nu-L propovăduiască fiind îndoit în socotințe și voiri și, așa zicînd, luptînd cu Sine, prin contradicțiile gîndurilor. Căci ei cunoșteau că în viață nu se produce deosebirea voințelor gnomice, decît prin intrarea păcatului și prin despărțirea noastră de Dumnezeu. Fiindcă, în nimic altceva nu constă răul, decît numai în diferențierea voii noastre gnomice de voia lui Dumnezeu" (col. 56).

Atît Nestorie, cît și Sever, desfăceau legătura mîntuitoare între Dumnezeu și om. Țineau pe Dumnezeu despărțit de oameni.

Dacă Nestorie vorbea de două voințe gnomice ale lui Hristos, pentru că afirma două persoane în El, unite așa cum pot fi unite voințele gnomice a două persoane, Sever vorbea numai de o voință gnomică, deci și naturală a Lui, pentru că nu cunoștea decît o natură, nici divină, nici umană.

Sf. Maxim afirmă și el o voință gnomică în Hristos, dar rezultată din unirea a două voințe naturale : voințele a două naturi, unite într-o Persoană. Dar voința gnomică, rezultînd din voințele a două naturi, nu e ca voință gnomică a ipostasului uman, precum nici ipostasul lui Hristos nu e ca ipostasul uman, care se poate pune în conflict cu Dumnezeu și cu semenii.

La originea unirii firilor și voințelor în Hristos este o Persoană, și anume Persoană dumnezeiască, care este Creatorul firii și voinței omenești. De aceea și voința Lui gnomică depășește voința gnomică a indivizilor umani, care rămîn închiși în planul ordinii create. Numai un ipostas divin, liber și atotputernic, nesupus legii nașterii și morții indivizilor umani, și putința despărțirii de Dumnezeu și între ei putea uni firile despărțite. Numai El putea da, prin această unire, existenței umane, sensul unei existențe veșnice, dusă la desăvîrșire, socotind-o din nonsensul perisabilității și neîmplinirii ei. Hristos e ipostasul în care se deschide omului finit și trecător, prin sine, infinitul și veșnicia putîndu-se împărtăși de infinit și de veșnicie, deci, de sensul existenței pe care-l caută. Voința gnomică a lui Hristos le îmbrățișează pe amîndouă.

La originea acestei voințe gnomice și la baza ei se află Persoana dumnezeiască a Fiului, cel din veci născut din Tatăl, care din iubirea perfectă față de Tatăl, arătată în ființa Lor comună, și din iubirea Sa față de umanitatea creată, își asumă umanitatea, ca să-i infuzeze filiația Sa iubitoare față de Tatăl, ducînd, mai departe, iubirea Tatălui față de El și a Sa, față de Tatăl.

La originea acestei uniri a celor două firi și voințe ale lor, în ipostasul Său, fără contopire, e Fiul lui Dumnezeu, care voind, în perfect acord cu Tatăl și cu Duhul Sfînt, dar, totuși, într-un mod propriu, ca Fiu iubit al Tatălui, își face proprie atît firea omenească, pentru a o îndumnezei, cît și voința acesteia de-a fi îndumnezeită și înfiată deplin, prin unirea cu Fiul. Aceasta datorită faptului că i s-a dat o anumită înfiere prin creație. El vrea, ca cel ce e Fiul lui Dumnezeu să iubească și ca om pe Tatăl și să mîntuiască și să îndumnezeiască, prin înfiere, pe oameni. Și vrea să iubească și ca om pe Tatăl, împreună cu oamenii, și să fie iubit de El, împreună cu ei.

c. Urmările însușirii de către Dumnezeu Cuvîntul a voinței omenești, asupra firii Lui omenești, e expusă de Sf. Maxim în *Epistolă către egumenul George*. Acesta îi cerea o confirmare a faptului că Hristos, născîndu-Se fără de sămînță, a luat o fire omenească, deosebită de a noastră. Sf. Maxim îi răspunde că, de fapt, nașterea fără de sămînță, ca om, nu i-a dat Fiului lui Dumnezeu o fire deosebită, ci numai un mod nou al trăirii și folosirii ei. „Căci, dacă s-ar fi întîmplat ca Cuvîntul să aibă, ca om, o fire deosebită de a noastră, din pricina nașterii fără de sămînță, ar fi, desigur, deosebit, după ființă, și de Tatăl, din pricina

nașterii. Căci nu e același lucru nașterea și nenașterea". Deci, umanul din Mîntuitorul „e același, prin ființă, în mod neschimbat, dacă a fost luat din ființa noastră, prin asumarea negrăită din sîngele Prea Sfintei Fecioare, Născătoare de Dumnezeu, cu care, unindu-Se Cuvîntul lui Dumnezeu ca o sămînță, S-a făcut trup neîncetînd de-a fi Dumnezeu, după ființă" (P.G. 91, col. 60).

„El s-a făcut om desăvîrșit ca noi, afară numai de păcat, prin care noi, de multe ori, ne despărțim de Dumnezeu și ne împotrivim Lui, prin voință". Deci, aceasta este deosebirea lui Hristos ca om, de noi : „Noi avem prin voință, porniri spre amîndouă părțile, pe cînd El, fiind prin fire fără de păcat, ca unul ce nu e om simplu, ci Dumnezeu făcut om, nu avea nimic contrar, ci păstra firea noastră neprihănită" (*Ibid.*).

N-a luat, prin naștere, altă fire decît a noastră. „Dar umanitatea Lui nu e simplă, ci, cu adevărat, a Celui ce s-a făcut om pentru noi". Deci, și capacitatea Lui de-a voi era, cu adevărat, naturală, ca a noastră dar era întipărită, totodată, dumnezeiește, într-un chip mai presus de noi" (*Ibid.*). Fără să primească o fire omenească schimbată prin nașterea ei din Fecioară, faptul de a fi născută prin lucrarea Lui, ca ipostas el ei, face ca firea și voia ei să fie al iposteasului Lui, deci să voiască și să lucreze prin ea ipostasul dumnezeiesc, care nu poate păcătui, dar nici nu vrea să anuleze prin aceasta firea, voința și lucrarea ei, ci le desăvîrșește în ceea ce au primit prin creație, mai bine-zis desăvîrșește umanitatea.

Astfel, în voința omenească a Lui era întipărită voința Lui dumnezeiască, ceea ce o făcea să nu mai voiască ceva contrar voinței Lui dumnezeiești, ci să voiască și ea ceea ce voia voința Lui dumnezeiască. S-ar putea spune, deci, că în faptele în care manifesta ipostasul cel Unul al lui Hristos, voințele Lui, erau unite într-o voință gnomică, deși Sf. Maxim nu mai folosește aci această expresie.

Dar această întipărire a voinței omenești, de voința dumnezeiască, nu numai că nu anula voința dumnezeiască, ci o și întărea în calitatea ei de voință adevărată a firii omenești, precum întărea însăși firea omenească. În Hristos, firea omenească „a primit, odată cu existența, și existența de chip dumnezeiesc, în ipostasul Lui. Aceasta, pentru ca să se întărească ceea ce e al nostru și să se facă crezut ce e mai presus de noi" (col. 61).

Numai așa puteam fi mîntuiți.

d. Aceeași existență reală a voinței omenești în Hristos, dar și consimțirea ei cu cea dumnezeiască, ca să realizeze o voire comună, se arată, după Sf. Maxim, și în cuvintele Lui :

„Părinte, de este cu putință, să treacă de la Mine acest pahar", urmate de : „dar să nu fie precum voiesc Eu, ci precum Tu voiești". Cuvîntul dintîi, L-a spus Mîntuitorul ca să arate că e om, adevărat ; al doilea ca să arate că voia Lui omenească urmează întru totul celei dumnezeiești.

El dovedește, prin aceasta, că are și fire omenească și dumnezeiască. Dacă ar fi avut o singură fire, dumnezeiască și omenească, ar fi însemnat că era stăpînit de frica de moarte și ca Dumnezeu, care și-a asimilat firea omenească. Primul cuvînt arată puterea cu care a învins pînă la urmă, ca om, întărit de Dumnezeu, frica de moarte. Primul cuvînt mai

arată, după Sf. Maxim, și că moartea e contrară firii noastre și e greu să ne împăcăm cu ea.

În această ferire de moarte nu se arată propriu-zis păcatul, ca împotrivire a voii omenești lui Dumnezeu, ci voința de viață ce-a avut-o omul, de la Dumnezeu sădită, în fire (*Quaest. ad Thalas.*, cap. 42).

În orice caz, expresia : „Nu precum Eu voiesc“, care arată împotrivirea înlăturată, prezintă acordul voinței omenești a Mîntuitorului, cu voința Lui dumnezeiască și părintească, cu a Cuvîntului întrupat, care a dat ființă firii omenești și a îndumnezeit-o, prin faptul că i-a dat ființă. De aceea, ca unul ce s-a făcut pentru noi, ca noi, a spus în chip potrivit omului, către Dumnezeu și Tatăl : „Să nu se facă voia Mea, ci a Ta“, ca avînd și ca om, Cel prin fire Dumnezeu, voia să împlinească voința dumnezeiască. De aceea, prin amîndouă firile din care și în care și al căror ipostas era, se făcea cunoscut ca fiind prin fire voitor al mîntuirii, printr-una ca Fiu, împreună cu Tatăl și cu Duhul, iar prin alta „ascultător făcîndu-Se pînă la moarte“ (Filip, 2, 8) și împlinind, prin trup, marea taină a mîntuirii“ (P.G. 91, col. 68).

În *„Tomul dogmatic“* către diaconul Marin, din Cipru, Sf. Maxim repetă cele spuse aci : „Că a avut voie omenească, după fire, precum și dumnezeiască, după ființă, arată în mod vădit însuși Cuvîntul, prin ferirea omenească iconomică de moarte, manifestată de El. Aceasta L-a făcut să spună : „Părinte, de este cu putință, să treacă acest pahar“, ca să arate slăbiciunea trupului Său și că nu s-a făcut cunoscut, celor ce-L vedeau, prin nălucire...

Dar că, iarăși, a fost îndumnezeită voința Lui omenească în întregime, prin consimțire cu cea dumnezeiască, fiind mereu mișcată și întipărită de ea, e vădit din faptul că împlinea, în mod desăvîrșit, numai judecata voii Tatălui, de care spunea : „Să nu se facă voia Mea, ci a Ta“. Cei ce spun că Hristos n-avea decît o singură voință, în sens monofizit, trebuie să conchidă că avea, în calitate de Dumnezeu, frica de moarte. Dar atunci cum i-ar mai fi cerut Tatălui, să se facă voia Lui și nu a Sa ?“

Amîndouă voile concurgeau în voirea aceleiași fapte, a mîntuirii, încît se poate spune că se uneau, fără contopire, în aceeași voire concretă.

Umanitatea a contribuit și ea la mîntuirea ei, sau, mai bine-zis, Dumnezeu Cuvîntul a făcut-o colaboratoare la mîntuirea ei, prin ieșirea din împotrivirea față de Dumnezeu. Voia umanității se arată conlucrînd cu voia dumnezeiască la mîntuirea sau îndumnezeirea ei.

În Hristos nu sînt două voințe alăturate, ci întrepătrunse într-o unitate necontopită, nu cea omenească făcînd pe cea dumnezeiască slujitoare a ei, ci invers, dar în favoarea omului. Dumnezeu nu face nimic pentru om, fără om. Iar omul nu poate face nimic, pentru realizarea sa adevărată, fără Dumnezeu : Dumnezeu lucrează prin om, dar întărind pe om în faptele folositoare mîntuirii și, mai ales, în suportarea unor pătimiri grele, ca să-l scape de ispitirea spre patimile de plăcere.

e. Tema persistenței voințelor naturale și a lucrărilor ființiale dumnezeiești și omenești, e afirmată de Sf. Maxim și în *„Tomul dogmatic“*, trimis diaconului Marin, din Cipru, împotriva celor ce susțineau că ele ar păgubi unitatea lui Hristos. Sf. Maxim răspunde că în Dumnezeu, căruia i-ar lipsi ceva, n-ar fi un Dumnezeu deplin, mai bine-zis n-ar

mai fi dumnezeu cum n-ar mai fi om, nici cel căruia i-ar lipsi vreo însușire naturală (P.G. 91, col. 73). Din negarea celor două voințe și lucrări ființiale în Hristos, urmează „topirea lor într-o voință și o lucrare", și aceasta ar duce la alterarea întregului ipostas al Lui, prefăcîndu-l în ceva mitic, străin de comunicarea cu Tatăl și cu noi. Deci, nu se va mai realiza, în acest caz mîntuirea noastră, prin Hristos. Căci, neavîndu-le pe acestea nealterate, „e vădit că Cuvîntul nu s-a făcut om". „Ci este străin, cu totul, de firea noastră și necunoscut".

„Atunci ce mai e la noi, odată ce nu ne-am întîlnit nicidecum cu El, printr-un trup neluat de la noi și neunit cu El, după ipostas ?" (*Ibid.* col. 75).

„Dacă Cuvîntul întrupat nu voia în mod natural ca om..., de unde primea să voiască nesilit foamea și setea, durerea și osteneala și somnul și toate celelalte ? Căci nu voia și nu lucra numai Cuvîntul acestea, după firea cea mai presus de ființă și suprainfinită, împreună cu Tatăl și cu Duhul" (col. 77).

Negarea voinței omenești a lui Hristos, duce și la negarea Lui ca om. Dar prin aceasta se consideră aparente toate cele săvîrșite și trăite de El în mod omenesc. Se consideră că trupul Lui s-a format dintr-o cădere a dumnezeirii sau prin ieșirea din dumnezeire. Toate acestea reduc existența, în mod panteist, numai la un dumnezeu, care ne înșeală cu tot felul de aparențe. Și nu se crede nici într-o existență reală a umanului.

Sau, din această negare, rezultă că trupul lui Hristos nu e însuflețit mintal. „Căci, dacă trupul a fost însuflețit în chip rațional, avea și voia naturală. Căci tot ce e prin fire rațional, e numai decît și voitor prin fire" (Col. 77). Lucrările, plantele, animalele, n-au voință, pentru că n-au rațiune. Voiește numai cel ce se hotărăște pentru o faptă sau alta, aleasă prin cugetare. Cele ce nu pot cugeta sînt mișcate, fără alegerea proprie, prin legi cărora le sînt supuse puterile lor.

Dar voirea, depinzînd de rațiune, voiește în chip natural cele ce și Dumnezeu, ca și Creator le voiește, ca cele prin care firea creată e menită să se mențină și să se dezvolte. Voința naturală e în acord nu numai cu rațiunea celui ce voiește, ci și cu Dumnezeu. Aceasta s-a întîmplat, prin excelență, cu Hristos. „Și dacă avea voință naturală, ca om, voia desigur, după ființă, acelea pe care El, ca Dumnezeu, creînd-o, le-a sădit în fire, în chip natural, ca ținînd de constituția și de menținerea ei" (col. 77). De aci perfecta concordanță a celor două voințe în Hristos, în aceeași voire, sau în voirea acelorași fapte, care culminează în fapta mîntuirii noastre. „Căci, n-a venit ca să strice firea, pe care El însuși a creat-o, ca Dumnezeu și Cuvîntul, ci a venit să îndumnezeiască cu totul firea, pe care El însuși a voit, cu bunăvoirea Tatălui și a Duhului, să o unească, după ipostas, împreună cu toate însușirile ce-i aparțin în mod natural, afară de păcat" (*Ibidem*).

În faptul că Dumnezeu a creat, prin voia Lui, firea omenească înzestrată cu voie proprie, sau că El a sădit în ea voia menținerii și dezvoltării ei, e dat temeiul pentru putința unirii dintre voia omenească și voia lui Dumnezeu. Dar, făcînd pe om liber și mărginit, deci, ca trebuind să înainteze și prin voia Lui spre desăvîrșirea, în voia omului e dată și putința de-a duce o viață contrară voii lui Dumnezeu.

În Hristos, însă, voia omenească, făcută voie a ipostasului dumnezeiesc, a fost ridicată la starea unei conformități neschimbate cu voia dumnezeiască.

„Deci, ca Dumnezeu, prin fire, a voit cele dumnezeiești și părintești prin fire. Căci era împreună voitor cu Născătorul Lui. Iar, ca om, voia, iarăși, Același cele omenești, prin fire, păzind iconomia (întruparea, în vederea mîntuirii oamenilor), neîmpotrivindu-se nicidecum voii Tatălui. Căci nimic din cele naturale, precum nici însăși firea, nu se împotrivește vreodată cauzei firi. Dar voința, ca socotință proprie și cele ce sînt din ea, e aceea care nu consimte uneori cu rațiunea firii" (col. 80). În Hristos nu s-a putut întîmpla aceasta. „De aceea, urmînd dumnezeieștilor Părinți nu admitem nici o micșorare, nici a voințelor naturale, nici a lucrărilor, precum nici a firilor înseși în Același și Unul Cuvînt al lui Dumnezeu întrupat." (*Ibidem*).

El este întru toate Dumnezeu desăvîrșit și om desăvîrșit, pentru că are și voiește și lucrează în chip desăvîrșit cele dumnezeiești și cele omenești și, deci, are în mod propriu și voința și lucrarea dumnezeiască și omenească" (*Ibidem*).

Voința Lui omenească naturală nu se abătea spre socotințe contrare lui Dumnezeu. Căci „era întipărită continuu de dumnezeirea, după ființă, și mișcată spre împlinirea iconomiei (a mîntuirii) și îndumnezeită, prin consimțirea și legătura cu cea părintească, și devenită și numită și dumnezeiască, cu adevărat, prin unirea cu aceea, dar nu prin fire. Căci nu a ieșit, nicidecum, îndumnezeindu-se, din fire" (*Op. cit.*, col. 81).

Îndumnezeirea voinței omenești a lui Hristos nu însemna anularea ei, ci întărirea ei de-a se mișca în acord cu voința dumnezeiască a Lui, spre împlinirea iconomiei, adică a mîntuirii oamenilor. Voia omenească nu e anulată, odată ce i se cere consimțirea cu cea dumnezeiască. Căci, cum ar consimți, dacă ar fi anulată? Într-un fel ea e întipărită, căci numai o voință slăbită de patimi, nu consimte cu voia dumnezeiască.

Voia omenească a lui Hristos, nici nu cade în „socotințe" contrare voii Lui dumnezeiești, dar nici nu se contopește cu aceea, ci se manifestă în unire deplină cu aceea, în aceleași fapte. Voințele lui Hristos sînt și deosebite, prin firile deosebite cărora aparțin, dar și unite în ipostasul Lui. Părinții, mărturisind două firi în Hristos, „au propovăduit și o altă și altă voință, adică dumnezeiască și omenească, sau două voințe și o altă și altă lucrare, deci, o lucrare îndoită, adică două". „Fiindcă se arată Același ca om, prn fire, deși e după fire și Dumnezeu, vrînd în mod iconomic să treacă paharul (arătîndu-se supus, ca om, morții, deci avînd nevoie de mîntuire, n.n.), dar întipărind pînă acolo ceea ce e al nostru, încît să alunge toată frica firii noastre de moarte (căci însuși omul din El cere să se facă voia lui Dumnezeu, n.n.) și să întărească și să ridice firea noastră în pornirea bărbătească a înfruntării morții".

Unirea între cele două voințe e atît de mare, că însăși voința omenească e și slabă prin ea și tare prin cea dumnezeiască. Căci, unind cu sine și voința dumnezeiască și voia omenească, aceasta din urmă nu e anulată, ci întărită. Și însăși ea cere să fie întărită, arătîndu-se, chiar în aceasta, ca neabdicînd în fața morții.

Aceasta pentru că nu e numai om, ci și Dumnezeu, deși om autentic și Dumnezeu autentic, în fața morții. Săvîrșea prin umanitatea Sa autentică faptele puterii Sale dumnezeiești și, ca ipostas dumnezeiesc, și-a însușit toate slăbiciunile omenești ca să le biruiască, pe de altă parte, cu puterea Lui. Dînd, ca Dumnezeu, umanității puterea răbdării lor neînfrînte, le biruiește.

Monofiziții se foloseau, pentru teza contopirii celor două lucrări, de expresia lui Dionisie Areopagitul : „lucrare teandrică" sau a Sf. Ciril : „lucrare înrudită cu amîndouă". După Sf. Maxim : „Expresia lui Dionisie indică, concomitent, lucrarea îndoită după fire". Dacă expresia aceasta ar indica o singură lucrare, după ființă, ea nu L-ar arăta pe Hristos de o ființă, nici cu Tatăl, nici cu noi, întrucît nici Tatăl, nici noi nu avem asemenea lucrare.

Iar expresia lui Ciril nu are după Sf. Maxim înțelesul desființării deosebirii între lucrările lui Hristos, după ființă, ci al unirii lor culminante. Căci nu lucra Hristos numai prin cuvînt minunile Sale, ci luînd împreună lucrător sfîntul Lui trup. Lucrările Lui „erau unite desăvîrșit *prin legătura lăuntrică și prin întrepătrundere (perihoreză)*, astfel, încît lucrarea Lui se săvîrșea prin unirea Cuvîntului și a preasfîntului Său trup dar nu era o singură lucrare naturală, nici ipostatică".

Aceasta „pentru că lucrarea Lui era înrudită cu amîndouă părțile" (col. 85—88).

Legătura interioară dintre lucrări se datora legăturii interioare dintre firi și ea se arată în ipostasul cel Unul al lui Hristos. Ipostasul Lui dumnezeiesc a putut realiza această legătură interioară, prin faptul că firea omenească, cu voia și lucrarea ei, era creată de Cuvîntul lui Dumnezeu, ca să poată să se dezvolte în unirea cu El, ca Dumnezeu, dar și să se mențină în rațiunea ei.

Creatul conștient, rațional, aspiră spre necreat, ca infinit, iar Creatorul vrea să înalțe la împărtășirea de darurile Sale creatul conștient. Acesta e temeiul legăturii interioare dintre cele două lucrări. Creatul prețuiește valorile Creatorului, nu altele, iar Creatorul se bucură să le vadă înțelese, prețuite și năzuite de creatura conștientă a Sa.

Însă, numai persoanele au conștiința valorilor. Și numai în relația dintre ele se bucură de valori. Ele sînt valori sesizate de conștiință și sînt puse în relief în relația dintre persoane. Dar trebuie să existe Persoane, care au conștiința valorilor în gradul lor suprem, și care le pot comunica și altor persoane inferioare, cu scopul de-a le ridica, la înțelegerea lor tot mai înaltă și la împreuna bucurie de ele. Pe ele le afirmă, le susțin și, cînd sînt inferioare, persoanele le caută, prin dorințele și lucrarea lor, iar Persoanele supreme le ajută să crească în ele prin lucrarea lor.

Dintre valorile mai speciale, care leagă, interior, umanul de divin în Persoana lui Hristos, am amintit relația filială față de Tatăl : Fiul lui Dumnezeu e născut din Tatăl, umanitatea trăiește filiația față de Tatăl și înrudirea cu Fiul, prin faptul că e creată de Tatăl.

Dar Fiul e totodată Cuvîntul lui Dumnezeu, sau Rațiunea prin care creează toate. De aceea toate poartă pecetea Rațiunii divine. Iar umanitatea are nu numai o rațiune prin care e constituită, ci și o rațiune cunoscătoare și dornică să înțeleagă toate existențele, fiind în mod special

după chipul Cuvîntului. Iar omul se arată un chip al Cuvîntului și prin faptul că între sufletul lui rațional și trup e o legătură interioară, ca cea care se poate realiza între Logosul divin și umanitate și, prin aceasta, dintre El și tot cosmosul material.

Dar legătura sufletului rațional cu trupul e impusă ca o necesitate pentru ambele, prin faptul că amîndouă sînt create una pentru alta. Dar amîndouă au fost făcute capabile și de o unire culminantă, cu Logosul Creator, care în calitatea de creator, e liber să se unească cu acestea.

Dacă rațiunea, simțirile, puterea sufletului, își pot actualiza complexitatea lor producînd o mare complexitate în materia organizată ca trup în traducerea lor în simțurile trupului, în spiritualizarea materiei, pînă a copleși, în parte, legile materiei (de ex. gravitația materiei, în organizarea ei ca trup), cu cît mai mult nu o poate face aceasta Logosul creator, prin infinit mai marea Lui bogăție spirituală și putere ? El poate vindeca bolile trupului și poate extinde, prin El, asupra materiei cosmosului covîrșitoarea legilor cărora le este supusă (umblatul pe mare, etc.). Facultățile sufletului au fost create cu posibilități de-a fi îmbogățite și întărite continuu, în funcția lor de manifestări prin materie, iar materia, la fel, în posibilitatea ei de-a fi spiritualizată de suflet și, prin el de Logosul divin.

f. În *Epistola către episcopul Nicandru*, Sf. Maxim îl laudă pe acesta că apără dreapta credință, împotriva celor ce vreau să tulbure marea taină a iconomiei mîntuitoare a lui Hristos, „care îmbrățișează, în mod dumnezeiesc, toate veacurile și timpurile și pe toți cei aflători în veacuri și în timp"... Căci, aceia susțin că Cuvîntul întrupat, care S-a făcut om, nu a păstrat deplin, ca noi, cele ce caracterizează firea noastră, ci le-a preschimbat în firea Sa dumnezeiască și, prin aceasta, a arătat o lipsă în dumnezeirea Sa, avînd nevoie să I se intercaleze ceva, pentru împlinirea ființei ei ; sau le-a făcut să treacă în neexistență, ca pe unele ce nu sînt bune, deși sînt operă a creației Sale, ca pe unele pe care nu le-a făcut cu rațiune și înțelepciune și, de aceea, nu le-a unit cu Sine, după ipostas. Căci aceasta pune întrebarea : cum ceea ce s-a făcut cu rațiune și înțelepciune, nu se menține prin Rațiune (Cuvîntul) și Înțelepciunea supremă, în unirea ipostatică nedespărțită cu Ea ?" (col. 93). Este afirmată, prin aceasta, legătura interioară între Cuvîntul și firea omenească. Căci prin această legătură explică unirea Lui, cu ea, în ipostasul Său, în vederea mîntuirii ei.

De fapt, nici firea dumnezeiască nu subsistă fără voință și lucrarea ei în Hristos și nici firea omenească. Și atunci cum ar fi El Dumnezeu și om, dacă nu ar avea cele două firi păstrînd, după unirea în El, voința și lucrarea proprie ? Căci, în acest caz, n-ar mai subsista în El nici cele două firi. Cele două firi, voințele și lucrările lor sînt unite în ipostasul Lui cel Unul, dar nu se contopesc, ci își păstrează deosebirea.

„De aceea, cele deosebite prin fire se păstrează nemicșorat și desăvîrșit în unirea lor, nesuferind nici o schimbare sau amestecare, nici în ființele înseși, nici în voințe, nici în lucrări, nici în altceva ce ține de fire" (col. 97). Deci, cum mai declară unii pe Cuvîntul întrupat, dacă nu recunosc voința, prin fire, și nu-L socotesc lucrător, prn ceea ce are ca noi, adică prin umanitate ? „Căci, ceea ce e nelucrător, evident că

e și nemișcat și fără suflet. Și ceea ce nu are voință rațională, e în mod sigur nerațional și neînțelegător. Și dacă Cuvîntul întrupat ar fi fără acestea, cum s-ar mai crede că S-a făcut om ?" (*Ibidem*). O fire omenească nelucrătoare ar fi ca o unealtă, prin care se lucrează, dar n-ar lucra și ea însăși cînd lucrează Cuvîntul prin ea. Iar lipsa voinței omenești din Hristos, L-ar arăta avînd o fire nerațională. Căci o voință implică alegerea și aceasta, cugetare. De aceea animalul n-are voință, ci e mișcat de legile unor impulsuri. De ce s-ar mai întrupa Dumnezeu Cuvîntul într-o astfel de „fire" omenească. Ar putea să o mîntuiască din exterior și fără să și-o asume. dacă aceasta ar mai putea fi numită mîntuire.

Sf. Maxim arată prețuirea reală a umanului, afirmînd participarea lui activă, la mîntuirea lui, de către Dumnezeu. Deci, „să mărturisim cu Părinții, două voințe și două lucrări în Unul și Același. Căci, dacă vom recunoaște în El o singură voință și lucrare, Îl vom dogmatiza ca neflind prin fire și om, ci numai Dumnezeu, sau numai om, nu și Dumnezeu, sau nici om, nici Dumnezeu. Astfel, dacă am socoti voința aceasta naturală ea ar fi sau dumnezeiască, sau omenească. Și dacă ar fi dumnezeiască, Cuvîntul ar voi, prin ea, în mod natural cele dumnezeiești, arătîndu-Se pe Sine numai Dumnezeu, nu și om. Iar dacă am spune că voința aceasta e omenească prin fire, ar rezulta ceea ce e propriu ei. Iar dacă am declara-o ipostatică (amestecată într-una, prin ipostas), ea ar caracteriza numai ipostasul Lui și n-ar avea ceva comun nici cu Dumnezeu, nici cu noi" (col. 160).

Apoi Sf. Maxim reia explicarea expresiei „lucrare teandrică" a lui Dionisie Areopagitul și „unica lucrare înrudită cu amîndouă" a Sf. Ciril, dată și în „*Tomul*" trimis diaconului Marin :

„Dar aceasta nu ne va face să negăm expresiile la singular, ale Părinților, despre lucrări, cu cea a Sf. Dionisie, „lucrare teandrică", sau cea a lui Ciril, „lucrarea cea una și înrudită cu amîndouă". Căci, aceasta s-au propovăduit pentru unirea și compenetrarea lucrărilor naturale, și, totodată, duale, pentru deosebirea ființială". „Termenul „lucrare teandrică" e o îmbrățișare, deodată, a lucrării dumnezeiești și omenești" (*Ibidem*). Căci le săvîrșește pe amîndouă Unul și Același Subiect în mod unit, dar neconfopit. „Căci nu lucra cele omenești numai în modul omenesc, fiindcă nu era simplu om, ci cu libertate dumnezeiască, nefiind dus de vreo nevoie și prin silă naturală, ca noi, spre lucrarea lor. Și a împlenit lucrarea lui dumnezeiască și omenească, după fire, arătînd că nici una din ele nu era fără cealaltă, ci se cunoșteau una în alta și una prin alta, prin compenetrarea reciprocă" (*Ibidem*).

Orice lucrare omenească a lui Hristos, cît de modestă, era a Subiectului dumnezeiesc, liber față de ea, nu-i era impusă de legea naturii, deci nu era numai omenească. În îndeplinirea liberă a ei se manifesta lucrarea dumnezeiască a Sa. Și orice lucrare dumnezeiască a Sa o făcea prin trupul omenesc, cu care era unit într-o persoană. Își arăta mila dumnezeiască prin ochii și prin graiul omenesc. Ipostasul unea totdeauna lucrarea dumnezeiască cu cea omenească și viceversa. Fiecare din ele se săvîrșea în unire cu cealaltă, fiecare era în cealaltă. De aceea Dionisie a numit această lucrare, în care se aflau amîndouă, „lucrare teandrică", arătînd că cea dumnezeiască nu era fără cea omenească, nici cea omenească, fără cea dumnezeiască.

Aceeași compenetrare a celor două lucrări o arată și Sf. Ciril, prin expresia „o unică și înrudită lucrare, arătată prin amîndouă". El a arătat prin această expresie, că în Hristos, Dumnezeu lucra cele dumnezeiești. „Prin aceasta ne învață că nu vindeca și nu da viață numai prin poruncă atotfăcătoare, deoarece nu era Dumnezeu simplu, ci își lua spre aceasta, ca împreună lucrător, sfîntul Lui trup și învia și vindeca prin el și prin stingerea și glasul lui, ca să-l arate pe acesta putînd învia, pentru faptul că s-a unit cu El și că, prin aceasta, e trupul Celui ce dă viață tuturor și nu al altuia... Prin faptul că dădea viață și prin trupul Său, arăta că și trupul Lui s-a făcut de viață făcător, precum focul, arzînd prin fier, arată și fierul arzînd prin foc. Prin aceasta se arată că arderea nu e numai a focului, după fire, ci și a fierului, din pricina unirii. La fel lucrarea dumnezeiască a Cuvîntului în minuni nu e numai a Lui, din pricina firii, ci și a sufletului Său trup, pentru unirea cu El după ipostas. Căci l-a luat pe acesta împreună lucrător, cum își ia sufletul trupul propriu, spre împlinirea faptelor sale" (col. 101—104).

Dacă sufletul își are trupul sau ca să lucreze prin el, ipostasul Cuvîntului dumnezeiesc iese își „ia firea omenească, alcătuită din suflet și trup, ca să lucreze prin ea. Și, precum timpul își dă și el lucrarea lui așa și-o dă și firea omenească în Hristos.

Dar cîtă vreme, sufletul nu este fără trupul pe care și-l are și trebuie să-și ia un trup, Persoana Cuvîntului își „ia" firea umană ca parte a Persoanei Sale și, în același timp, ca fire a Sa în mod liber existînd înainte de ea, ca Persoană. Cîtă vreme eu am trupul ca parte a eului meu și, în același timp, ca parte a ființei mele, prin care lucrez, Cuvîntul își „ia" firea umană ca altă parte a Persoanei Sale, dar și ca altă fire a Sa. Eu sînt și persoană, dar în mod necesar și fire prin care lucrez. Cuvîntul, luînd liber firea umană, o face și parte a Persoanei și o altă fire asumată liber, prin care lucrează. „Lucrarea lui Hristos se arată prin amîndouă, adică prin porunca atotfăcătoare și prin stingerea sfîntului Său trup" (col. 104).

Se poate vorbi, astfel, și de o lucrare a lui Hristos și de două, întrucît El le unește într-una în mod liber, fără să le contopească. Chiar privirea mea prin ochi e una, dar e compusă și din lucrarea sufletului și a ochilor trupești.

Termenul „înrudit" e folosit de Sf. Părinți atît pentru cele de o ființă, cît și pentru cele de ființe deosebite. Un exemplu, pentru înrudirea între cele de ființe deosebite, dă Sf. Grigore Teologul, spunînd: „Căci avînd o înrudire cu amîndouă cele spuse, prin Duhul, sfințește duhul omului, iar prin apă, trupul" (la Evanghelia lui Ioan 3, 5). Sf. Maxim se întreabă: „Dar care și ce înrudire are Duhul Sfînt și apa, după ființă și ipostas, cu duhul și trupul nostru, deși se unesc prin har cu noi și cu părțile din care sîntem compuși, pentru sfințita naștere din nou ?" (col. 104).

Duhul Sfînt e înrudit cu Duhul nostru, căci amîndouă sînt dătătoare de viață; iar apa cu trupul nostru, care are multă apă în el pentru a se menține. Dar Duhul Sfînt are înrudire și cu trupul nostru, prin duhul din el, iar apa și cu duhul nostru, prin trupul în care este duhul. Și Duhul, unindu-Se cu apa, odată ce sînt înrudite, ca unele ce pot lucra împreună asupra omului întreg, umplînd apa de puterea Sa, lucrează

prin ea asupra omului. Între toate sînt diferite deosebiri și înrudiri, care le face posibilă unirea, fără să le anuleze deosebirile. „Deci, expresiile singulare sau înrudite..., nu trebuie înțelese ca desființînd pe cele duale și de firi deosebite... Numai folosindu-le împreună, nu cădem în despărțirea sau confundarea celor indicate“ (col. 105).

Pentru unirea firii omenești cu Fiul ei Cuvîntul se poate folosi și dualul, pentru indicarea firilor și singularul, pentru indicarea Persoanei.

Ca ipostas era Unul și Același, Cel ce lucra prin amîndouă firile și lucrările, prin cea umană și prin cea divină, ca om. Cînd spăla picioarele ucenicilor era nu numai om, ci și Dumnezeu, prin mîngîierea ce o comunica prin mîna Sa. Cînd umbla pe mare era Dumnezeu, dar și om, ca unul ce umbla cu picioarele omenești. În amîndouă firile era Unul, pentru că era Același Dumnezeu și om. Prin amîndouă se adeverea ca Unul, Dumnezeu și Om. Nu prin trupul despărțit de dumnezeire alunga pe demoni, ci prin trupul plin de puterea dumnezeiască. „Deci, e neîndoielnic că trupul Domnului era sfînt și avea toată puterea împotriva a toată boala, dar era și este sfînt nu întrucît se cugeta în mod simplu trup, aflător numai în rațiunile Sale, ci întrucît este templul lui Dumnezeu Cuvîntul, care-și sfințește trupul Său, prin Duhul Său“ (col. 108).

Ipostasul cel Unul al Cuvîntului umplea cele omenești ale Sale de puterea dumnezeiască și le înălța prin aceasta, sau se cobora în ele, umplîndu-le, fără să le desființeze, de puterea dumnezeiască. Nu făcea cele omenești, trupul prin sine. Iar aceasta nu făcea firile să se prefacă una în alta, sau într-o fire unică, nici dumnezeiască, nici omenească. Nu s-ar mai vedea cum Dumnezeu înalță umanitatea și o fericește. Firea dumnezeiască nu desființa pe cea omenească, sau viceversa, nici nu se modificau reciproc, dînd o fire comună. „Dar nici o fire nu comunica, prin fire, cu altă fire, ci rămînea cu totul nepărtașă de alta, sau deosebită prin ființă“ (col. 108).

Dacă firea dumnezeiască ar desființat-o pe cea omenească, ar însemna că nu mai e decît o deosebire aparentă între Dumnezeu și lume. Unde ar mai fi atunci mîntuirea persoanelor umane de perisabilitatea și insuficiențele lor? Ce valoare ar mai avea ele, dacă nu mai e un Dumnezeu care să le prețuiască și să aibă putere să le arate, în realitate, prețuirea? Numai dacă este Dumnezeu, însemnez și eu ceva ca om. Altfel toate se rostogolesc de la existență la neexistență, în virtutea unei legi oarbe și fără sens. Numai deosebirea fundamentală între Dumnezeu și om le ține pe toate deosebite, dar dă și tuturor persoanelor o valoare netrecătoare.

E necesar să mărturisim două lucrări în Hristos, ca să mărturisim două firi în El. Numai existența a două firi și lucrări în El, dar ca ale unui ipostas, ne asigură mîntuirea. Un trup nelucrător al lui Hristos ar fi un trup neînsuflețit, deci mort. Dar cum l-ar învia, ca trup neînsuflețit? Iar dacă e trup însuflețit, e conlucrător. „Căci ceea ce e nelucrător, zace în totală nemișcare... Cum ar pune și el ceva de la el în glasul, în atingerea Lui, dacă nu le-ar avea acestea după ființă? (col. 109).

Astfel, infinitul divin se arată în finit căci finitul omenesc se arată capabil de-a fi mediu al infinitului divin. Pentru că infinitul divin

Creator s-a descoperit în Hristos ca sîn al celor finite, odată ce El le-a creat și le readună în El. Aceasta face posibilă înomenirea ipostasului divin în Hristos, prin împlinirea celor dumnezeiești omenește sau prin firea omenească, și prin îndumnezeirea umanului în El și în oamenii ce se alipesc Lui, fără contopirea lor. Fără să fie de o esență, întrucît Dumnezeu e Creatorul, iar umanul e creatul, e posibilă cea mai strînsă legătură între ele, tocmai datorită acestei calități.

Sf. Maxim a pus, prin lupta lui, în cea mai clară evidență valoarea umanului și posibilitatea mîntuirii și creșterii lui în Dumnezeu, în veci, prin afirmarea că Dumnezeu îl învrednicește să voiască și să lucreze El însuși omenește, în favoarea lui, ca să sfințească voia și lucrarea lui, ca să le îndumnezeiască, neanulîndu-le ca voie și lucrare omenească, prin fire.

Chiar ipostasul uman e un suport de adîncimi neatinse al firii umane dar el este aceasta pentru că Dumnezeu Cuvîntul este suportul de infinită adîncime al ipostasurilor umane prin El însuși. Acestea își au infinitatea și imperisabilitatea lor în ipostasul infinit prin Sine, al lui Dumnezeu Cuvîntul. În Hristos, această calitate a ipostasului Cuvîntului dumnezeiesc se actualizează în mod real.

În Hristos, ipostasul divin al Cuvîntului își actualizează calitatea de suport, prin Sine infinit, al tuturor ipostasurilor umane și, prin ele, a întregii existențe create.

g. Cele spuse de Sf. Maxim în Epostola către presbiterul Marin, le folosește și în Epistola către Pyrrhus, care-i trimisese un volum cu părerile lui, în parte corecte, în parte neclare, despre lucrările lui Hristos, păreri care treziseră unele bănuieli între preoții, monachii și mirenii creștini din Sicilia.

În *Epistola către Marin*, Sf. Maxim spunea că cele două voințe și lucrări se unesc, în Hristos, într-o singură voire și lucrare teandrică concretă, iar în Epistola către Pyrrhus, declara că Hristos cel unul „nu lucra nici cele dumnezeiești, dumnezeiește, pentru că nu era numai Dumnezeu, nici cele omenești, omenește, pentru că nu era simplu om" (P.G., col. 293). Sf. Maxim găsea necesar să arate celor din Sicilia, într-o Epistolă către ei, că el nu vorbește de această unire, a celor două lucrări, în sensul contopirii lor, oricît de unite în ipostasul lui Hristos ar deveni ele. Aceasta spre a nu părea că e de acord cu Pyrrhus.

„Fac, deci, cunoscut Prea Sfințiilor Voastre, că nu mi-a venit niciodată în minte (cum ne defăimează dușmanii)..., nici n-am mărturisit vreodată una și două, adică trei voințe și lucrări în Același Unul Hristos Dumnezeu... Căci, dacă e una, cum ar fi totodată două ? Iar de sînt două cum ar fi una ? Și care ar fi aceasta ? Și cum ar fi numită ? Cu cine ar fi Cuvîntul întrupat prin ea de același neam, sau de o ființă ?" Dacă aceeastă unică voință ipostatică, a treia, ar fi socotită dumnezeiască, dar deosebită de a Tatălui, s-ar introduce politeismul ; iar dacă s-ar confunda firea cea unică, ce ar rezulta din ea, cu ipostasul lui Hristos, iar acest ipostas ar fi considerat identic cu al Tatălui, în sensul lui Sabelie, s-ar socoti și Tatăl întrupat și pătimitor. Iar dacă s-ar spune că această a treia lucrare, ce rezultă din cele două, o are Hristos comună cu oamenii, ea l-ar înstrăine pe Hristos de Tatăl.

„În sfîrșit, dacă s-ar spune că voința și lucrarea cea una e dumnezeiască și omenească, s-ar socoti că ea e și creată și necreată, că Hristos este, prin ea, de-o ființă și cu Tatăl și cu noi, că lucrează prin una și aceeași și cele dumnezeiești și cele omenești“ (P.G. 91, col. 116).

Dar dacă toate acestea sînt imposibile, „e mai potrivit cu realitatea, cum s-a zis, ca prin cea dumnezeiască să lucreze cele dumnezeiești, iar prin cea omenească din El, cele omenești, cu participarea și însoțirea celeilalte și nu în mod despărțit“. Astfel, „o a treia lucrare de care vorbesc ei este fără nume și inexistentă“ (P.G. 91, 117).

Cei ce susțin o voință și o lucrare unică a ipostasului, și nu cele două ale firilor, socotesc că trebuie să-i atribuie lui Hristos ca întreg, o voință și o lucrare unică în această calitate : „El socotesc că întregul e altul decît părțile lui, din care și în care constă..., că trebuie atribuit întregului și altceva decît ceea ce se află, după fire, în părți“ (*Ibidem*). Dar aceasta e o judecată greșită. Lui Hristos, ca întreg, nu-i putea atribui decît voința și lucrarea firilor din care constă „Iar din pricina unirii lor, legăm cele proprii fiecăreia din cele două firi, cu cealaltă, prin comunicare reciprocă“.

„Cea ce e propriu ipostasului Lui, ca întreg, este că nu lucra nici cele dumnezeiești în mod pur dumnezeiesc, căci le lucra prin trupul îndumnezeit și însuflețit mintal și unit cu El, după ipostas, și nu cu dumnezeirea simplă ; nici cele omenești în mod pur omenesc, ci cu libertatea unei infinite puteri, nesupus necesității“ (col. 120).

Taina adusă de Persoana cea una, în care sînt unite două voințe și două lucrări, e „participarea“ lucrării uneia din firi la lucrarea celeilalte sau „comunicarea reciprocă“ între lucrările lor. Fiind unul și același ipostas al ambelor, lucrînd prin voința și lucrarea uneia din firile Sale, participă și cu voința și lucrarea celeilalte firi la voința și lucrarea ei. Căci amîndouă sînt ale aceluiași ipostas sau Subiect. Aceasta schimbă „modul“ lucrării fiecăreia, dar nu anulează lucrarea ei. Face cît mai conforme, întreolaltă, cele două voințe și lucrări. Cele omenești nu le mai lucra din necesitatea firii omenești, ci cu libertatea dumnezeiască și cele dumnezeiești le folosea coborîte la modul mediului omenesc, prin care le lucra pe cele dumnezeiești și înălța pe cele omenești. Deci, nu anula cele omenești, cum nu anula nici dumnezeirea, prin coborîre la mediul omenesc, prin care lucra. „Îi atribuim, după fire, lui Hristos, ca Aceluiași întreg și unul și singur, toate cele ale firilor din care este, afară de păcat. Îl mărturisim pe Același pătimitor și nepătimitor, necreat și creat, pămîntesc și ceresc, văzut și gîndit, încăput și neîncăput prin fire“ (col. 120).

Apoi, dacă nici vreo existență creată „nu o cunoaștem deplin din cele făcute în afară, ci din însușirile naturale ce o caracterizează, cu atît mai puțin pe Cuvîntul, Cel peste toate, care S-a întrupat pentru noi, nu-L cunoaștem din acestea, ci din însușirile ce-L caracterizează, adică din voințele și lucrările Lui“, sau din „însușirile proprii firilor care-L caracterizează ca Dumnezeu și om, sau din voința și lucrarea dumnezeiască și din voința și lucrarea omenească. „El se cunoaște din acestea ca Dumnezeu, care face de bună voie minuni mai presus de noi și păti-

mește, tot de bună voie, ca om, pentru noi". Nu se cunoaște ca ceva de mijloc, între Dumnezeu și om. „Căci, existînd din Dumnezeu și umanitate, Hristos este Dumnezeu și om prin fire și altceva nimic".

Adversarii aduceau, pentru teza lor, că Hristos era și făcea ceva de mijloc, afirmarea Sf. Ciril, că unele dintre expresii sînt potrivite cu totul lui Dumnezeu, altele, iarăși, potrivite omului ; și, iarăși, altele dețin un loc de mijloc. Sf. Maxim răspunde : „Învățătorul ne predă în acestea o lucrare care este compusă, dar care are în ea pe cele din care este constituită, însă nu le numește pe acestea în mod despărțit, ci împreună și deodată, pe fiecare din ele, întrucît Hristos este unul și singur" (col. 121). „Deci, spunînd că unele expresii dețin un loc de mijloc, ne-a arătat că ele înseamnă că Hristos nu e altceva decît cele din care, în care și care este, cum cugetă unii, ci e deodată Dumnezeu și om".

Și pentru că este Unul și Același Dumnezeu și om „poruncește să I le atribuim în mod nedespărțit".

Adversarii mai citau, în sprijinul afirmației că Sf. Ciril nu cunoaște în Hristos decît o „unică lucrare", spusele lui că, atunci cînd „poruncind fiicei lui Iair să se scoale, a prins-o de mînă și a înviat-o, a arătat prin amîndouă o lucrare unică și înrudită". Sf. Maxim observă că remarcînd atingerea copilei cu mîna, Sf. Ciril a indicat și lucrarea omenească, unită cu cea dumnezeiască, dar neconfundată cu ea. Lucrările s-au unit, fiind înrudite prin aceeași faptă ce o voiau și la care au contribuit amîndouă (col. 124).

Deci, Sf. Ciril prezintă pe Cuvîntul întrupat, „săvîrșind lucrarea Lui de viață făcătoare și dumnezeiască, atît în mod netrupesc, cît și prin trup... Deci, nu spre desființarea lucrării omenești, zice acestea învățătorul. Căci, vorbind de atingerea trupului, a indicat prin ea, în mod vădit, pe cea omenească, dacă atingerea este dovada clară a lucrării omenești". Fiindcă atingerea cu mîinile nu a fost rezultatul unei impulsiuni dumnezeiești neștiute de sufletul din trup, căci, în acest caz, orice mișcare a lui Hristos cu trupul ar fi fost mișcarea făcută fără voia Lui. Dar mișcarea trupului nu era numai paralelă cu cea dumnezeiască. Unirea dintre ea și lucrarea dumnezeiască îl face pe Sf. Ciril să le numească o lucrare unică. Dar, adaugă, după aceea, precizînd „Dar nici nu ne-a învățat (Sf. Ciril) prin cele două lucrări după fire o altă (lucrare) a Lui, ci prin amîndouă, lucrarea de viață făcătoare a poruncii și cea a atingerii săvîrșită de Unul și Același Dumnezeu Cuvîntul" (col. 125). Același ipostas săvîrșește concomitent atît lucrarea dumnezeiască, cît și cea omenească, în mod nedespărțit, pentru a îndeplini una și aceeași faptă.

După explicarea unui alt citat din Sf. Ciril, care părea să susțină o unică lucrare în Hristos, Sf. Maxim pune mai multe întrebări celor ce susțineau de fapt, o unică lucrare nouă în ipostasul Cuvîntului întrupat : „Care dintre Părinții încercați a spus că firea și mișcarea Domnului întreg e una ? Și care și cum este ea ? Și care sînt cele două prin referire (lăuntrică, una la alta, n.n.) ? Și care e firea și mișcarea cea una a părților prin însușire (prin însușirea uneia de către alta, n.n.) ? Și care sînt cele două în ele însele ?... Și cine a învățat că lucrarea și patima arată aceeași mișcare ? Și cum, dacă după ei este așa, nu s-a despărțit Fiul, după toată mișcarea, de Tatăl, dacă e prin toate pătimitor după

fire ?... Căci dumnezeirea e nepătimitoare prin fire și liberă de relație și simplă. Ba, mai mult, e mai presus de orice simplitate ?“

Monoteliții, identificînd Persoana cu natura, ca și monofiziții, nu puteau scăpa de concluzia că firea divină, contopind-o cu ea pe cea umană, face aceasta fără voie socotind că cea din urmă e silită să o unească pe prima cu ea, în baza unei referiri interioare a fiecăreia din ele la cealaltă. Teoria aceasta ducea, pînă la urmă, la concluzia, că nu e o deosebire de esență între dumnezeire și umanitate, dintre Creator și creat, adică, la o concepție panteistă, în care toate sînt supuse unor referiri și relații reciproce, în baza unor legi oarbe. Aceasta înseamnă că existența umană și lumea nu pot scăpa de insuficiențele lor, fapt care se opune aspirației omului după plenitudine și veșnicie.

Numai deosebirea existenței în necreate creatoare, și creată poate da un sens existenței. Numai ea o arată pe cea dintîi liberă și putînd-o mîntui pe cea creată de insuficiențele mărginirii și de moarte. Și faptul acesta este dovedit de unirea neconfundată a celor două firi, în Hristos.

Istoria întreagă a umanității n-ar avea nici un sens, dacă umanitatea n-ar avea o existență ulterioară istoriei. Iar această existență a umanității, după istorie, e asigurată de Cuvîntul lui Dumnezeu, care a asumat-o și a înviat-o. Dacă umanitatea nu e păstrată în Hristos, împreună cu edumnezeirea, dar neconfundată cu ea, totul e lipsit de sens. Adversarii să nu nege că Hristos, ca Unul și Același, are amîndouă firile, să nu nege prin negarea unirii în El a ambelor firi, în deplinătatea lor, voia și lucrarea Lui dumnezeiască și omenească... Și să știe că nici ceea ce a fost fără de început și fără cauză (deci, nesupus unei puteri superioare n.n.), nici ceea ce s-a făcut, mai pe urmă, pentru o cauză, sau pentru mîntuirea noastră, n-a micșorat, sau schimbat, sau desființat în vreo privință Cuvîntul, Cel mai presus de ființă, ci a păstrat în întregime. De aceea, Același și Singur și Unul Domnul nostru și Dumnezeu e voitor și lucrător, prin fire, al mîntuirii noastre, după fiecare fire a Lui, din care și în care constă. Aceasta, pentru că, fiind Dumnezeu prin fire și Creatorul libertății tuturor, nu S-a făcut om fără minte, sau lipsit de viața naturală, asemenea celei a noastră, care am luat, prin creație, existența de la El ; ci, însuși Dumnezeu, Cel Unul, S-a făcut și Om cu înțelegere (cu minte), sau voitor și lucrător prin fapte. El însuși m-a luat pe mine întreg, împreună cu ale mele, ca să-mi dăruiască mie, întreg, mînuirea, dezlegîndu-mă de tot blestemul păcatului. Căci, „ceea ce nu a fost luat, a rămas nevrednic de ridicat“, cum zice cel cu numele de „Teologul“ (col. 126).

Deoarece am fost creați de Cel fără cauză, deci liber, prin Sine, de orice lege, ne-a dăruit și nouă, care sîntem chipuri ale Lui, libertatea, în comuniunea cu El, Cel prin fire voitor și lucrător, ne-a dăruit și nouă comuniunea cu El. Dar numai în unire cu El ne putem exercita și noi voința și lucrarea, nesupusă vreunor patimi. Căci numai iubirea față de cel liber, ne ține și pe noi liberi. Dar, întrucît, în folosirea voinței și lucrării, în dezacord cu voia și cu lucrarea lui Dumnezeu, ne-am slăbit voia și lucrarea firii, însuși Cuvîntul, care ne-a creat după chipul Lui, și Le-a făcut proprii, pentru ca să le facă deplin libere, ca ale Lui, unindu-le deplin cu ale Lui și scăpîndu-le de stăpînirea patimilor.

h. Sf. Maxim a supus unei critici directe însuși decretul „*Ecthesis*", publicat la 638 de împăratul Eraclie, la îndemnul patriarhului Serghie, decret prin care se oprea să se vorbească despre două voințe și lucrări în Hristos.

El începe prin a lăuda „Cuvîntul lui Dumnezeu cel suprainfinit, care ne-a arătat, prin coborîrea Lui la noi, în mod necircumscris, înălțimea slavei Lui, ca să ne refacă ridicîndu-ne spre o stare cu atît mai de dorit, cu cît S-a plăsmuit pe Sine în trup, pentru noi, la un nivel mai smerit. Fiind de oameni iubitor, „S-a făcut om fără schimbare și confundare", nerefuzînd nimic din umanitate, ca să nu arate nici o lipsă în dărnicia harului Său. Căci, ceea ce n-ar fi luat, n-ar fi iubit, și n-ar fi mîntuit. Se coboară Dumnezeu întreg, făcîndu-Se, fără schimbare, om întreg, afară de păcat, ca să mîntuiască și să scape de moarte pe omul întreg" (P.G. 91, col. 136).

Luînd, deci, firea omenească întreagă, a luat și voința ei, ca s-o facă cu totul liberă de patimile care duc la păcat. Căci, luînd sufletul înțelegător și rațional, împreună cu trupul, adică omul întreg, și unindu-L cu Sine după ipostas, „a luat și voința naturală a sufletului, deci a făcut voința noastră cu totul liberă". Căci, păcătuind noi prin voință, „am avut nevoie de vindecarea ei". Și noi n-o putem vindeca. Căci cum am fi vindecat voința bolnavă, prin ea însăși, odată ce era bolnavă? Trebuie să și-o însușească Creatorul ei, Cel ce nu se poate împotrivi prin ea, Lui însuși, ca s-o facă să funcționeze cum trebuie, sau în acord cu voia Lui dumnezeiască. O vindecă El însuși, dar dîndu-i din Sine, ca Dumnezeu, puterea să funcționeze în acord cu voia Lui. Căci nu se comporta față de ea ca un Stăpîn ce o silește, ci ca unul care s-a făcut om, dar om cu putere dumnezeiască, cu care, iubindu-Se pe Sine ca om, prin voința Sa, iubește în Sine, totodată, pe Dumnezeu.

„Iar, luînd voința naturală a omului, a luat și lucrarea ei rațională și vitală,... căci aveam nevoie și de mîntuirea ei". Aveam nevoie ca să se manifeste prin voința omenească Cuvîntul lui Dumnezeu, coborît la nivelul de Subiect omenesc al ei, arătînd în iubirea ei față de Sine, ca om, și pe Sine, ca Dumnezeu. Dar S-a făcut și Subiect al lucrării omenești, ca să o facă mediu al lucrării Sale dumnezeiești.

E o cinste negrăită pentru voința și lucrarea omenească, în faptul că însuși Dumnezeu Cuvîntul S-a coborît, făcîndu-Se Subiectul lor. Dar, în aceasta, s-a arătat și iubirea nețărmurită a lui Dumnezeu și marea atracție pe care o exercita prin ele față de Sine, ca Dumnezeu. Prin această coborîre, sau „prin întrupare a îndumnezeit întreaga fire". Făcîndu-Se om, sau înomenindu-Se, a făcut pe om Dumnezeu, l-a îndumnezeit. Căci omul, în care s-a întrupat El, era totodată Dumnezeu.

Dacă Cuvîntul a creat firea noastră, „avîndu-le ființial pe acestea, adică voința și lucrarea", e firesc ca, după ce firea a căzut, prin nefolosința voinței și lucrării ei în acord cu El, să caute să vindece firea, prin unirea ei, după ipostas, (într-un ipostas) cu Sine, așa cum a creat-o deci, cu voința și lucrarea ei, ca să le vindece și pe acestea.

„A unit cu Sine firea omenească după ipostas, așa cum a creat-o de la început, adică voitoare și lucrătoare prin fire, ca să nu ia numai firea pasivă, dar nu și puterile sădite în ea" (col. 157).

„Și nu e fără voință firea omului. Căci, în acest caz, nici n-ar fi fire a omului. Aceasta nu e nici fără lucrare. Căci, în acest caz, ar fi fără suflet“. Lucrarea omului e prin voința lui. Mișcarea animalului nu e lucrare a lui, ci a impulsurilor ce-l stăpînesc, pentru că nu are voința care cugetă și alege. Dacă Dumnezeu Cuvîntul n-a luat firea noastră, cu voința și lucrarea ei, El nu S-a făcut om ca noi, om „așa cum l-a creat de la început, făcîndu-l liber și lucrător după fire“ (col. 157).

Cel ce S-a făcut om e Cel de L-a creat pe om. Cel ce L-a făcut pe om a creat că voiește să-l și țină și desăvîrșească ca om și prin aceasta firea lui, în unire maximă cu Sine. Mîntuirea și îndumnezeirea omului în Hristos e văzută mereu de Sf. Maxim ca aflîndu-se într-o legătură cu crearea lui, prin același Cuvînt dumnezeiesc, care l-a creat.

Apoi, Sf. Maxim dă multe texte din Evanghelie despre voința lui Hristos. De exemplu: „Umblînd pe mare, a voit să treacă pe lîngă ei“ (*Marcu* 6, 48). Sau despre voința și lucrarea Lui. De exemplu: „A voit să mănînce pasca“. În aceasta se manifesta voința și lucrarea omenească.

Dar Scriptura îl prezintă pe Hristos ca avînd și voința și lucrarea dumnezeiască și părintească. De exemplu: „Precum Tatăl scoală și face vii pe cei morți, tot așa și Fiul dă viață celor ce voiește“ (*Ioan* V, 21).

„Dar, prin astfel de afirmații, însuși Cuvîntul se prezintă pe Sine cu amîndouă firile Lui, din care și în care constă, ca fiind prin fire voitor și lucrător al mîntuirii noastre“ (col. 160).

Prin amîndouă voiește și lucrează ca Unul și Același mîntuirea noastră. Cele două voințe și lucrări sînt unite, fără contopire, atît prin faptul că sînt ale unei singure Persoane, cît și prin faptul că prin amîndouă voiește și lucrează același lucru: mîntuirea noastră. Nu putea mîntui umanitatea, fără să voiască și ea.

Apoi, Sf. Maxim dă texte din mai mulți Părinți, despre cele două voințe și lucrări ale lui Hristos, unite în chip neamestecat.

După aceea, dă texte din monofiziții care nu admit decît voința dumnezeiască în Hristos, dar și din nestorieni, care spun același lucru și, de aceea, văd două persoane în Hristos, pe una care are numai voința dumnezeiască și, pe alta, care ar numai voință omenească.

Vorbind, apoi, despre Decretul împăratului Eraclie, observă că prin ceea ce susține el, „nu aduce autoritatea nici unui Sinod sau Părinte ca mărturie, ci falsifică dogmele dreptei credințe“ (col. 189). Și amintește de hotărîrea Sinodului ecumenic de la Calcedon, care oprește pe oricine să cugete altă credință.

1. Într-o scrisoare către cineva, căruia i se socotește ucenic, Sf. Maxim lămurește înțelesul voințelor naturale, care sînt două în Hristos. El face aceasta, răspunzînd la întrebarea aceluia, despre definiția ce a dat-o un monah voinței naturale. Acel monah, se pare că, nu e altul decît însuși Sf. Maxim. Căci, spune că acel monah a definit voința „ca o putere doritoare a ceea ce există prin fire și care ține la un loc toate însușirile, proprii firii, în mod ființial“ (col. 185). Dar aceasta nu e decît definiția dată de Sf. Maxim în *Epistola către Presbiterul Marin* (P.G. 91, col. 13). Tot de acel monah (sau de sine însuși) zice, aci, Sf. Maxim, că a spus „că e bine a cugeta că altceva este ea (voința naturală) și altceva e voința care își dă cu socotința“.

Sf. Maxim critică părerea monoteliților, care definesc voința ca voire concretă și, pe aceasta, ca ceea ce e voit. Aceasta vrea să definească voința prin ceea ce e voit. Prin aceasta voiau să întemeieze că în Hristos e o singură voință. Căci, El nu voia decît mîntuirea sau îndumnezeirea oamenilor. Sf. Maxim răspunde că, deși Părinții numesc voința și voire, „niciodată nu indică prin ea lucrul voit. Căci, cum ar fi aceeași dorință și lucrul ce se dorește ? Dacă ar fi așa, spre ce s-ar mișca dorința, fiind ea însăși aceea spre ce se mișcă și nu altceva decît aceea ?" În afară de aceea, dacă voința e una cu lucrul voit, voința lui Dumnezeu cu privire la noi începe de cînd începem noi să existăm și încetează odată cu noi. Aceasta s-ar întîmpla și cu noi. N-am avea voință, decît cînd voim să împlinim ceea ce voim și încetează odată ce nu mai voim acel lucru. Dar cum voim ceva din afară, dacă nu avem voința deosebită de aceea ? Deci, trebuie să admitem o voință a firii, care stă permanent la baza voirilor unor lucruri, mereu altele ; sau o voință naturală.

În continuare, Sf. Maxim răspunde celor ce spuneau că voința dumnezeiască nu este după fire alta, decît cea omenească. Dacă sînt identice, atunci și firile sînt identice. Iar dacă nu sînt identice, atunci trebuie admisă cîtimea și numărul corespunzător cîtimii. Și numărul aplicat firilor trebuie aplicat și voințelor lor. Căci, dacă nu se aplică voințelor, deosebite după fire, nu se poate aplica nici firilor.

Și atunci cum mai e Cuvîntul întrupat om deplin, fără voința naturală a firii omenești ? Îndumnezeirea voinței omenești și a firii de care ține nu le scoate din realitatea lor ființială, cum nici unirea extremă a fierului cu focul, nu scoate fierul din firea lui. Căci arde prin unirea cu focul, dar își păstrează și lucrarea naturală a tăierii. Împlinește lucrarea firii proprii, adică tăierea, nedespărțită de lucrarea ce-i vine din unirea cu focul, adică arderea. Între ele are loc o perihoreză, sau o comunicare reciprocă. Căci, și tăierea fierului devine tăiere și a focului. Dar nici una din ele nu impune firea sa celeilalte, nici lucrarea sa firii celeilalte, ca să-i devină naturală aceleia, chiar dacă lucrările se săvîrșesc împreună.

Deci, pentru ce n-am număra cele ce aparțin firii ? „Și pentru ce n-am recunoaște lui Dumnezeu, Cuvîntul cel întrupat, Celui supradesăvîrșit și mai înainte de toată desăvîrșirea, nedesăvîrșirea noastră, odată ce a primit să-și facă proprii toate ale noastre, afară de păcat, care nu e propriu-zis al firii, odată ce alunecarea spre păcat e o mișcare contrară rațiunii și legilor firii.

De fapt, Dumnezeu Cuvîntul a luat creatura Sa rațională cu voința prin care le dorește să se mîntuiască și să sporească în ceea ce este de la El.

„Iar ceea ce se abate într-o parte sau alta este o pornire din socotință. Ea nu e o pornire a firii, ci a persoanei sau ipostasului. Aceasta neștiind-o, despărțitorul Nestorie a dogmatizat cu necredință o unire a socotințelor, ca să confirme două ipostasuri prin două socotințe. „Ca urmare, el înțelege unirea între om și Dumnezeu Cuvîntul, în Hristos, ca o armonie (virtuală) a socotințelor lor, în așa fel că prin mișcarea voinței gnomice, sau socotinței, omul să înainteze cu încetul, la o armonie tot mai desăvîrșită cu Dumnezeu Cuvîntul. „Această voință (ca

socotință n.n.), înaintează însă prin călăuzire, nefiind unită, prin dumnezeirea Cuvîntului, de la însăși zămislirea negrăită, întreagă și în mod desăvîrșit, cu toate ale firii noastre într-unul și același ipostas" (col. 189—192).

Sf. Maxim se opusese, în cap. 51 al scrierii către Presbiterul Marin, despre cele două voințe în Hristos, ideii că în Hristos sînt două voințe gnomice. Dar prin aceasta refuzase putința Lui, ca om, de-a alege între bine și rău.

Acum repetă că Hristos, ca om, nu voiește decît ceea ce voiește și ca Dumnezeu. Dar, prin aceasta nu anulează voința omenească, ci o socotește întipărită deplin de voința dumnezeiască. Hristos voia și ca om ceea ce voia Dumnezeu, dar ca om în deplin acord cu Dumnezeu. Erau două voințe, dar unite în actele concrete ale voirii Sale.

Voirea naturii Lui omenești se preciza și ea de ipostasul Lui, care era dumnezeiască. Căci, voința naturală se precizează numaidecît prin ipostas. Dar în ipostasul Lui se preciza ca o voință în acord cu voința Lui dumnezeiască, pe cînd în celelalte persoane se precizează adeseori, sau se poate preciza și în dezacord cu voia dumnezeiască. În sensul acesta nu sînt în El două voințe gnomice, sau determinate ca socotințe, ci una, dar în sensul că voința omenească e întipărită de cea dumnezeiască, sau îi urmează totdeauna celei dumnezeiești.

Imposibilitatea voinței naturale omenești de-a se preciza în Hristos, ca o voință gnomică deosebită de cea dumnezeiască, provine din faptul că de la însăși apariția ei, ca voință a firii omenești, e voință a ipostasului dumnezeiesc, sau e unită, chiar de la conceperea lui Hristos ca om, cu voința firii Lui dumnezeiești, sau e întipărită de ea. În sensul acesta, voința omenească a lui Hristos nu e voință gnomică, deosebită de cea dumnezeiască, ci naturală, în acord cu cea a Lui ca Dumnezeu. Ba mai mult, în Hristos s-a restabilit deplin voința naturală omenească, dacă firea omenească se voiește prin voința ei, pe sine însăși, sau dacă voința nu e decît afirmarea firii a ceea ce este, și dacă această afirmare nu se poate face decît în acord cu Cel cu adevărat existent, cu Dumnezeu, în comunicare cu El, care vrea și El ca firea creată de El să existe și să se dezvolte.

Firea omenească e în mișcare, chiar prin voința ei naturală, spre Dumnezeu ieșit în întîmpinarea ei cu puterea atractivă a Lui. Dar la omul obișnuit nu se vede ca voința pur naturală. În Hristos, însă, este exclusă putința mișcării contrare, chiar de la început. Dar nu prin anularea ei, ca voința omenească. În El, ea e restabilită ca voință naturală a firii omenești, întrucît e de la început însușită de Dumnezeu Cuvîntul, Creatorul ei. Dar ea e pusă, prin aceasta, în acord desăvîrșit cu voința Lui dumnezeiască, precizîndu-se ca o voire unită cu a Lui și avînd împreună același obiectiv: menținerea sau îndumnezeirea omului. Iar această restabilire nu e numai punerea ei în acord cu El, Creatorul ei, ci și în armonie cu toți și cu toate cele create de El. De aceea, Sf. Maxim spune: „Amintitul monah, voind să afirme atît deplinătatea (desăvîrșirea) firii omenești în Dumnezeu cel întrupat, cît și să respingă voirea contrară, a definit voința Lui umană ca naturală, dar voința ca socotință (gnomică) a respins-o nedînd loc nici împărțirii, prin dezbinarea ei, nici părerii despre o unitate închipuită, prin negarea voinței naturale. Dacă

cineva afirmă că nu poate grăi, în El, decît de două voințe neidentice între ele, dacă aceasta înseamnă că ele sînt deosebite după ființă, admit și eu; dar dacă sînt considerate contrare, cuvîntul e mincinos. Fiindcă nu tot ce e deosebit, e și contrar. Căci opoziția e fapta voinței arbitrare, ce se mișcă contrar rațiunii, iar deosebirea e proprie firii stăpînite de rațiune... Fiindcă firea nu are în sine ceea ce e contrar ei, nici nu are vreo rațiune ceea ce dezbină" (col. 193). E propriu ei deosebirea de voința firii dumnezeiești. Dar nu e propriu ei să fie contrară celei dumnezeiești. Dimpotrivă, îi este propriu armonia cu aceea, ca să promoveze firea, cu ajutorul lui Dumnezeu. Voința îi este dată firii omenești ca o forță dinamică a ei spre Dumnezeu, ajutată de Dumnezeu.

Faptul că nu e propriu firii omenești voința care dezbină firea în ea însăși, sau față de voința lui Dumnezeu, se arată în aceea că uneori, deși ca persoane umane avem voința umană naturală precizată personal (gnomic), sau, în raport cu Dumnezeu, avem chiar o fire deosebită totuși sîntem în acord, prin această voință precizată ca socotință, și cu semenii și cu Dumnezeu. Deci, voința omenească nu e numaidecît contrară lui Dumnezeu.

„De altfel, dacă cele două voințe sînt numaidecît și opuse cum se face că în existențele despărțite prin fire și ipostas, nu se întîmplă aceasta totdeauna. Căci sîntem de acord prin ele, deși au calitatea de socotințe, și cu Dumnezeu și cu îngerii și noi întreolaltă, chiar dacă n-am părăsit socotința proprie și voința arătată prin ea" (col. 193).

Dar atunci cum ar fi în unul și același Cuvînt al lui Dumnezeu, întrupat și făcut om desăvîrșit pentru noi, o opoziție între voințele ce aparțin firilor Lui?

Monoteliții greșesc deci, cînd refuză două voințe în Hristos, pe motiv că acestea ar fi numaidecît opuse între ele. În acest caz ar fi opuse și două firi ale Lui, de care țin voințele lor. Sau dacă resping numărul voințelor și doimea firilor, pe motiv că el introduce dezbinare atunci trebuie să refuze și ipostasul lui Hristos, ca unul ce e suportul celor două firi și voințe, deci al numărului lor. Ba trebuie respinse și cele trei Persoane divine, dacă însuși numărul introduce dezbinarea.

Dacă e absurd să refuzăm cele două voințe naturale, pe motiv că aceasta ar introduce dezbinarea între ele și între firile lor, e cu atît mai absurd, cu cît voința naturală „este cea dintîi putere sădită în fire, dintre celelalte însușiri și mișcări naturale. Căci, numai prin ea dorim, în mod natural, să fim și să viețuim, să ne mișcăm și să înțelegem, să vorbim, să simțim... să dobîndim toate aptitudinile care ne susțin" (col. 196). Căci, lipsiți de voință, nu mai căutăm nici chiar pe Dumnezeu, sau nu mai avem prin ce să ne folosim de El, pentru a ne susține și a crește.

„Și socotesc că și Cel ce este și are rațiunea a ceea ce este și nu e ceva făcut, adică Dumnezeu cel întrupat, are și ca om voința naturală și omenească și voiește toate cele enumerate, în chip natural, spre adeverirea trupului Său înțelegător și rațional însuflețit, dacă S-a făcut om adevărat" (col. 196). Cel ce este a creat o realitate care este și ea, prin împărțirea de El, ca Cel ce este. Iar dacă e așa, voiește să păstreze și realitatea omului, ca una ce este și s-a împărtășit prin

creație de existența Lui. Hristos nu poate fi ceva părut, incomplet, nici ca Dumnezeu, nici ca om. Dacă El *este* cu adevărat ca Dumnezeu, dar se face și om, care are de la El și în dependență de El o anumită existență, desigur că o menține pe aceasta, cu atît mai mult, și în Sine, Cel ce e izvorul existenței ei. Și voința umanului e forma în care se afirmă, prin excelență, puterea acestuia de-a fi. Deci, Dumnezeu Cuvîntul, însușindu-și umanul pentru a-l restabili în normalitatea lui, nu poate să nu-și însușească și voința lui de a fi. Numai unind cu Sine umanitatea cu tot ce are, ca să o restabilească, poate să comunice prin ea, și umanității noastre puterea să se restabilească.

Monoteliții afirmau că numai în vremea Sfintelor Patimi Hristos a avut două voințe, pentru că numai atunci le-a afirmat El însuși. Sf. Maxim răspunde : „Dacă le-a avut atunci, le-a avut de la început, de cînd S-a făcut om și nu și le-a improvizat numai pe urmă. Iar dacă nu le-a avut de la început, nu le-a avut nici în vremea patimii, ci și le-a închipuit numai. E vorba de teama de moarte și, pe lîngă acestea, și de celelalte prin care ne-a mîntuit, ca : lacrimile, rugăciunea, întristarea pînă la moarte, cruce, moartea, îngroparea".

Toată viața omenească a lui Hristos ar deveni părută. Și pentru care motiv și-ar fi produs și ne-ar fi produs și nouă această aparență ? Nu e în acest caz și mîntuirea noastră o aparență ? Dar Fiul lui Dumnezeu și le-a însușit de fapt. Cu voia omenească se ferea de moarte, dar se și supunea voii dumnezeiești.

Astfel, voia Lui omenească nu manifestă nici o opoziție față de cea dumnezeiască, motiv pentru care o neagă monoteliții, „cînd, pe de o parte, se roagă să fie ferit de moarte, și-și arată slăbiciunea naturală, adică cea după trup, iar, pe de alta, nu se opune pînă la capăt, ci zice : „Să fie nu ceea ce voiesc Eu, ci ceea ce Tu voiești". El unește ferirea de moarte cu mișcarea puternică și plină de rîvnă spre moarte" (col. 196). El a adeverit, prin aceasta, frica de moartea trupului, pentru puțin timp, „dar a înfățișat, pe de altă parte, îndată, cea mai mare pornire împotriva morții și unirea culminantă a voinței omenești din El, cu voința Lui și a Tatălui". El respinge, prin ferirea de moarte, confundarea (cu voia dumnezeiască), iar prin : „Facă-se voia Ta, despărțirea" (de ea) (col. 196—197).

Dacă n-a avut înainte de patimi voința omenească, pentru că n-a pomenit de ea înainte, n-a avut înainte nici celelalte facultăți omenești, de care nu vorbește, ca : mintea, rațiunea etc. Ba nici suflet. Dar a spune aceasta, e absurd.

Monoteliții afirmă și o singură lucrare în Hristos, referind-o la El, ca la o singură Persoană. Sf. Maxim răspunde că „nici una din lucrările naturale nu ține de individ, ci de firea și ființa lui. Căci cine ar putea lucra ceva fără puterile ce aparțin în mod natural firii ?" (col. 197). Vedem la acești semi-monofiziți aceiași confuzie între fire și persoană, ca și la monofiziți. De aceea, Sf. Maxim întreabă : Susțin prin desființarea firilor unite de a ipostasului ? Dar atunci cum mai poate fi ipostasul ? Și în ce constă lucrările lui ? Iar dacă susțin o singură lucrare, pentru că admit un ipostas compus din cele contrare : muritor și nemuritor, văzut și nevăzut, circumscris și necircumscris, fără de început și început, atunci cum vor fi acestea fără firi adecvate ? Cum le poate

avea pe unele, ca Dumnezeu, și nu le poate avea ca om, dacă nu prin firi deosebite? „Și ce fire este nelucrătoare, sau lipsită de lucrarea naturală? Căci, precum nu e fire lipsită de existență concretă, așa nu e nici fără lucrarea naturală. Iar de e lipsită de lucrare, e lipsită și de existența concretă. Lipsit de putere (adică de puterea lucrării), deci cu totul slab, nu e decît ceea ce nu este" (col. 200). Cel lipsit de lucrare, e lipsit și de mișcare, chiar de vreo mișcare interioară, de vreun proces în sine. Dar fără aceasta nu se poate cugeta ceva existînd.

Dar atunci cum s-a făcut Cuvîntul om, lipsit de orice putere și mișcare omenească? „Căci nu e om fără lucrare naturală, precum nici altă fire fără lucrarea ei proprie și ființială". Lipsa lucrării firii omenești, face și firea umană inexistentă, sau o topește în firea dumnezeiască. Și atunci nu se mai poate vorbi de o întrupare a Cuvîntului, ci numai de o întrupare aparentă, sau de o contopire a omenescului cu dumnezeirea.

„De aceea, dacă pentru unirea și unicitatea persoanei, aceia spun că una este și lucrarea Celui ce lucrează, trebuie să declare că una e și firea ipostasului".

În timp ce monoteliții nu puteau vedea două lucrări, deosebite ființial, într-un singur lucrător, decît ca lucrări ale unei singure ființe, Sf. Maxim spune: „Nu e cu putință a se cunoaște firea dumnezeiască și cea omenească, nici măcar că există, cu atît mai puțin că se deosebește una de alta fără lucrarea lor ființială. Fiindcă definiția oricărui lucru stă, în mod principal, în rațiunea puterii lui ființiale. Desființîndu-se aceasta, se desființează și suportul ei (ființa)".

A fi nu e cu putință, fără a fi într-o mișcare corespunzătoare cu ceea ce este.

Deci, Cuvîntul, care este din veci, avînd lucrarea dumnezeiască nu începe să fie și om, fără a-și însuși și mișcarea omenească. Dar, întrucît mișcarea concretă a firii presupune Persoana, Cuvîntul întrupat realizează ca Persoană unică lucrările firii dumnezeiești și omenești, într-o întrepătrundere, fără contopire a lor. „De aceea mărturisim că lucrările sînt păstrate în Cuvîntul întrupat și că prima (cea dumnezeiască) arată cele dumnezeiești în manifestarea trupului, iar cealaltă (cea omenească) se arată în experiența liberă a celor dumnezeiești. Aceasta pentru că să mărturisim împreună cu ele și firile, ale căror lucrări sînt" (col. 204).

Toate lucrările Sale, Hristos le arată unite, interpenetrate, dar tocmai de aceea necontopite. Își arată cele dumnezeiești prin mișcările trupului însuflețit, deci împreună cu ele, iar cele omenești (pătimire, oboseala) le trăiește unite cu libertatea Sa dumnezeiască. În faptele umane își experiază Hristos dumnezeirea în libertatea cu care sînt trăite sau suportate, în faptele dumnezeiești își experiază umanul prin care ele se arată oamenilor și săvîrșește mîntuirea lor.

Persoana cea unică trăiește atît firile deosebite, cît și mișcările naturale (ale naturilor). Persoana Lui trece de bună voie dincolo de fiecare fire, prin unirea lucrărilor naturale, neînchizîndu-se în nici una din cele două firi, sau în lucrarea corespunzătoare ei" (col. 201). Dacă chiar persoana omului obișnuit nu e închisă în sufletul sau în trupul ei, ci, prin lucrarea fiecărei componente, trece în cealaltă componentă

a aceleiași firi. Hristos avînd, ca Persoană, două firi, cu lucrările lor prin lucrarea dumnezeiască trece în firea omenească și viceversa. Prin fiecare fire își însușește lucrarea celeilalte firi, sau prin lucrarea fiecăreia trece în cealaltă. Hristos nu e închis nici în dumnezeirea, nici în umanitatea Sa, ci, prin lucrarea fiecăreia, trece dincolo de ea, în cealaltă. Trăiește în și prin omenesc, dumnezeiescul și în și prin dumnezeiesc omenescul. El trece, în mod real, din omenescul creat, în dumnezeirea necreată, dar prin lucrările întrepătrunse și necontopite.

Aceasta arată Persoana lui Hristos ca nefiind un individ sau un exemplar din cele multiple ale genului și ale speciei, rămînînd închis în el, deși fiecare individ uman are și el o privire spre cele de dincolo de el și chiar de starea lui de creatură. Hristos are în Sine însuși nu numai creatul, capabil să privească spre necreat, ci și necreatul însuși Căci El însuși, în unicitatea Lui, e și creatul și Creatorul necreat, unindu-le, prin lucrări, pe amîndouă. De aceea, unirea aceasta nu se produce prin legea pusă de Creator celor create, ci prin deplina libertate a Creatorului.

Explicînd aceasta, Sf. Maxim se folosește de definițiile aristotelice ale genului, special și individual, dar le arată depășite în Hristos.

S-ar putea spune că creatul e condus, pe trepte tot mai înalte, spre unirea cu Creatorul. În genul animalelor se disting multe specii. Specia om se distinge în persoane, fiecare avînd capacitatea de-a privi conștient și de-a tinde în mod liber dincolo de creat, spre Creator. Și toate persoanele primesc definiții diferite, arătînd, în aceasta, fiecare o valoare unică. Dar ele pot și să nu privească, să nu tindă spre El. Dar, pentru a se realiza o unire mai deplină între Creator și persoanele umane create, Dumnezeu urcă umanul pe nouă și supremă treaptă, a unirii unice a umanului cu El, într-o unică Persoană, dar realizată prin inițiativa Creatorului. Căci Unul e Dumnezeu, care intră în comuniune, ca un om, cu toți oamenii. Și pentru aceasta au fost făcuți oamenii : să fie în comuniune ca de la persoană la Persoană, cu Dumnezeu. Dacă singura comuniune de la persoană la persoană dă bucurie omului, numai comuniunea cu Dumnezeu, ca Persoană, îi dă deplina bucurie. Aceasta se săvîrșește în Hristos. Pentru că este unic, Hristos nu poate fi definit ca Cel ce se distinge de gen, de specie și de persoanele umane variate, dar de aceeași fire.

„De aceea, după preaînțeleptul Ciril, numele Hristos nu are nici sensul de definiție... Căci, nu este nici specie, caracterizată printr-un număr de multe deosebiri, și nu arată nici ființa cuiva ; și nu este nici individ, ce se poate reduce la o specie sau la un gen, sau circumscrie după ființă sub specie. Ci e un ipostas compus, identificînd în Sine, la extrem, despărțirea naturală a celor extreme și făcîndu-le să fie una prin unirea părților Sale" (col. 204). Dar faptul că ipostasul nu e fără ființă, nu-l face ființă, ci în ființă. Și nici pe Hristos nu-L face două ipostasuri, ci în două ființe.

Dar așa cum persoanele umane obișnuite se prezintă ca unice, prin componentele firii lor și a lucrărilor lor unice, punînd fiecare ca persoană, o altă pecete pe unirea acelorași componente ale firii și lucrării ei, cu atît mai mult se prezintă Hristos ca unic, punînd o pecete personală unică pe unirea firilor și lucrărilor Sale.

Monofiziţii, necunoscînd, ipostasul ca o unicitate deosebită de fire, identifică unitatea ipostatică a lui Hristos cu o unică fire şi prin aceasta, fac firea Lui deosebită şi de a Tatălui şi de a oamenilor. De aci urmează şi că, în Dumnezeu, cele trei ipostasuri sînt identice cu trei firi. La fel, faptul că nu e fire fără lucrare, nu identifică lucrarea cu ipostasul Lui, ci Îl arată avînd puterea ei, în baza ființei Lui. Deci, faptul de-a avea două ființe, îl arată pe Hristos avînd puterea lucrărilor lor, nu fiind două ipostasuri.

Iar dacă multele lucrări ale cuiva nu-l taie în multe ființe sau persoane, cum L-ar tăia pe Hristos două lucrări, în doi lucrători, sau două persoane? Această afirmare a monofiziţilor „ar fi îndreptăţită, numai dacă Părinţii nu ar fi referit lucrările la Unul şi Acelaşi şi dacă nu s-ar păstra unite între ele, prin perihoreza lor, într-o unire nedespărţită în El şi datorită Lui" (col. 206). Dar, pe de altă parte, monofiziţii admit în Hristos multe lucrări, ca să relativizeze deosebirea după fire a celor [illegible] Cel Unul să aibă [illegible] de ce trebuie, pe de altă parte, să fie considerat ca avînd o singură lucrare? [illegible] nu are una, şi dacă are una [illegible]" (col. [illegible]).

[illegible] se cuvine ca [illegible] existenţa reală a fiecă[illegible] din [illegible] firi, [illegible] în Cel întrupat, ca şi [illegible] Căci [illegible] să nu tăgăduim nimic [illegible] ce au fost de la început şi s-au făcut pentru noi şi [illegible] toate [illegible] natural" (col. 209). Dumnezeu [illegible] păstrează şi [illegible] ce este în veci, dar adună în [illegible] Său, şi toate cele create, cu [illegible] El [illegible] omul şi lumea cu care e legat omul [illegible] de Sine, şi ca să le adune în Sine, fără [illegible] Dumnezeu comuniunea cea mai [illegible] Persoană, şi [illegible] şi cea omenească? Cum s-ar realiza altfel comuniunea veşnică şi cea mai [illegible] de fericire, fără a avea toţi, în Hristos, pe omul identic cu noi şi pe Dumnezeu, ca supremul izvor de viaţă netrecătoare şi fără de hotar? Cum ne-am regăsi în El ca oameni deplini, dacă n-am întîlni în El pe Omul deplin?

j. [illegible] răspuns la o întrebare a retorului şi diaconului Teodor din Bizanţ, Sf. Maxim respinge identificarea voinţei omeneşti a lui Hristos cu neştiinţa. Cum ar fi identice, odată ce neştiinţa „arată desfiinţarea a ceea ce este, iar voinţa e afirmarea a ceea ce este?" Căci, cum ar voi cineva ceea ce nu ştie? Monoteliţii spuneau aceasta în sprijinul negării voinţei omeneşti a lui Hristos.

„De altfel, dacă înţelesul neştiinţei şi al voinţei este acelaşi, sau cei ce voiesc, prin fire, sînt şi neştiutori, sau cei neştiutori sînt şi voitori. Deci şi Dumnezeu, voind prin fire, cade în patima neştiinţei; şi toate cele neînsufleţite, fiind neştiutoare, prin fire, se mişcă prin voinţa naturală". Prin aceasta, se atribuie o neştiinţă îndoită lui Hristos. Lucrurile sînt dimpotrivă: voinţa implică cunoaşterea a ceea ce se voieşte.

Retorul Teodor nu admitea, de aceea, împroprierea către Hristos a voinţei omeneşti, [illegible] cu firea omenească, ci numai prin relaţie cu

alți oameni. Dar prin aceasta nega umanitatea Lui.

Desigur, omul nu știe tot, cum știe Dumnezeu. În sensul acesta se poate vorbi și de o voință omenească ce nu știe tot, deci, care vrea să știe mai mult; de o neștiință referitoare la anumite lucrări. De o neștiință a lui Hristos ca om, a vorbit și Sfîntul Grigorie Teologul. Pe acesta voia să-și întemeieze teoria lui, retorul Teodor.

Dar, pe de altă parte, Sf. Grigorie Teologul afirmă că numai cugetînd firea omenească a lui Hristos în mod abstract și separat de cea dumnezeiască, îi putem atribui, în realitate, o neștiință.

Astfel, Sf. Grigorie spune : „Să fie tuturor vădit că Dumnezeu cunoaște ca Dumnezeu, dar spune că nu știe ca om, dacă cineva desparte ceea ce se vede, de ceea ce se înțelege“ (*Al doilea cuvînt despre Fiul*). Explicînd acest cuvînt, Sf. Maxim spune : „Hotătăște, deci, să se primească neștiința numai prin deosebirea, prin cugetare, a firilor. Iar voințele naturale și orice altceva ce e natural, afară numai de păcat, să se cunoască în temeiul unirii firilor, ca ale Cuvîntului întrupat însuși, spre întărirea cea mai sigură a firilor, din care și în care există“ (...)

De altfel, nici de noi, oamenii obișnuiți, nu putem spune că sîntem neștiutori prin fire și prin voința ei. Neștiința a apărut în noi în mod accentuat, prin păcat.

„Dacă, deci, vedem neștiința (în Hristos) numai distingînd firile prin cugetare, nu e propriu-zis nici a Lui, ceea ce nu e nici al nostru constitutiv după fire, deși se spune că e și al nostru pentru străvechea călcare a poruncii, adică neștiința, părăsirea, neascultarea“.

Acestea nu sînt propriu-zis constitutive firii noastre. „De aceea nu le atribuim nici pe acestea lui Hristos, ca Hristos, nici altceva, din cele asemenea, ci le distingem ca ale Lui prin cugetare. Și pe drept cuvînt. Căci, dacă nu cunoaștem Cuvîntul întrupat prin distingere (a părților, a firilor), nici nu-L închipuim prin simpla cugetare, ci îl credem ca fiind în extrema unitate, după ipostas, a firilor, e vădit că nu e a Lui nici ceva din cele gîndite, prin simpla cugetare, care distinge“. Altfel, toată învățătura iconomiei, mai bine-zis întruparea însăși va fi, după ei, supusă despărțirii, sau o nălucire, nemărturisindu-se, după aceștia, nimic natural după unire, nici firea însăși“ (col. 321).

Astfel, Hristos, ca om, nu e ca omul care nu știe cele ce le voiește și le va face Dumnezeu. Dar le știe, pe de altă parte, pentru că e și Dumnezeu. Sau Dumnezeu își însușește neștiința de om a unora din evenimentele viitoare, dar avînd conștiința că le-ar putea ști, dacă ar voi. Acceptă neștiința ca om, cu conștiința că o acceptă liber, pentru ca să trăiască cu smerenie ale noastre, cum acceptă pătimirea nostră, ca să o rabde spre întărirea umanului.

În El sînt amîndouă firile și voințele lor, dar folosindu-Se de amîndouă în chip unitar, pentru a mîntui umanul prin dumnezeire.

Deschide umanul dumnezeirii, chiar prin limitarea lui, căci, prin însăși limitarea sa, umanul, cînd nu e contrar voinței naturale, e însetat după nelimitarea în Dumnezeu.

O a doua întrebare, pusă de retorul Teodor din Bizanț, era : De ce se susțin „două voințe naturale“ în Hristos, cînd Părinții nu folosesc această expresie ? Sf. Maxim îi răspunde că toți Părinții vorbesc de două voințe naturale în Hristos. Căci ei spun, în general, că e o dorință natu-

rală și înnăscută a trupului (a firii omenești) să nu moară, fiindcă moartea e o osîndă a acestei firi. Și aceasta nu e un rău. Dar voința de-a nu muri a omului e proprie și firii și voinței dumnezeiești. În Hristos sînt, deci, amîndouă firile și voințele. Dar voința omenească nu se opune, prin ferirea de moarte, voinței și firii dumnezeiești. Căci și voința firii dumnezeiești voiește să scape firea omenească de moarte. Deci, pentru mîntuirea noastră de moarte, e necesar să aibă Unul și Același amîndouă firile și voințele. Căci, altfel nu ar putea scăpa firea omenească de moarte, numai prin voința dumnezeiască, dacă firea omenească nu ar voi și ea aceasta. Dacă Hristos ar fi numai Persoană a firii dumnezeiești, nu și a firii omenești, iar acestea, sau cel puțin cea din urmă, n-ar avea și o voință naturală sau proprie, cum ar birui Hristos, în Sine însuși, ca Persoană, adică în firea omenească ce-I aparține, moartea ?

Firea omenească ar rămîne în veci supusă morții, în toate persoanele, în care ar primi existența concretă.

Sau, dacă din faptul că Hristos e un ipostas, rezultă o singură fire contopită a Lui, cum ar mai fi scăpată de moarte firea din ceilalți oameni ?, cu care El n-ar avea nimic comun, deci nici o comunicare ? Dar nu pot exista cele două firi în Hristos, fără voințele lor naturale.

„Dar nu există ceva din cele personale (din persoană) în afara firilor, dacă se mai poate vorbi peste tot de ele, precum nici nu se cunoaște ceva din ele (din firi) după desființarea voințelor după fire. Căci, fie că ar voi să numească voințele dumnezeiască și omenească, fie îndumnezeitoare și îndumnezeită, fie creată și necreată, fie oricum altfel, dreapta credință ne va obliga să numim voințele lui Hristos naturale și nu altfel, dacă voim să indicăm deosebirea naturală a lor". Cei ce vorbesc nu de voințele a două naturi (naturale) în Hristos, ci de voințele unor persoane (voințe personale), chiar dacă firea lor este una, „admite tăierea Celui Unul în mai multe persoane" (col. 223) unite prin relație. Dar aceasta nu mai realizează mîntuirea firii omenești, a tuturor celor cu care Hristos are o fire comună, dar păstrează și pe cea dumnezeiască.

Numai o Persoană care are și voința firii dumnezeiești, ca și pe cea a firii omenești, comune cu a tuturor oamenilor, deschide, prin firea omenească din Sine, firea omenească din toți oamenii lui Dumnezeu. Numai ea însănătoșează voința firii omenești din toți. O persoană cu o fire amestecată, sau numai cu o fire dumnezeiască, deci și cu o voință corespunzătoare ei, nu poate avea comuniune cu toți oamenii. Chiar dacă ar avea o relație cu alte persoane, neavînd o fire comună cu a lor, nu poate fi decît de un ajutor redus acelor persoane, neavînd firea omenească comună cu acelea, iar această fire întărită, prin unirea necontopită cu cea dumnezeiască, într-o singură Persoană. E necesar să voiască și firea dumnezeiască și firea omenească, unite într-o Persoană, mîntuirea : anume cea dumnezeiască să vrea să mîntuiască, iar cea omenească să vrea să fie mîntuită. Să aibă amîndouă voințele lor unite într-o voire, care e proprie unei persoane unice.

1. Aceeași respingere a afirmației monofiziților, că Părinții vorbesc numai de o singură voință și lucrare în Hristos, o face Sf. Maxim și în *„Tomul dogmatic adresat presbiterului Marin"*. În el, Sf. Maxim

explică expresiile unor Părinți, care au putut fi folosite de monofiziți ca afirmînd o singură voință și lucrare în Hristos. Aceste explicații, deosebit de subtile, aduc noi contribuții la înțelegerea unirii celor două voințe și lucrări în Hristos.

Întîi, Sf. Maxim explică cuvintele lui Anastasie Sinaitul, Patriarhul Antiohiei (+599), despre o „lucrare" a lui Hristos: „El declară, spune Sf. Maxim, că această lucrare nu este altceva decît unirea nedespărțită a lucrărilor naturale și rezultatul lor, adică lucrul și fapta". „Deci, învățătorul numind, precum am spus, rezultatul celor două lucrări naturale (ale naturilor), sau fapta în care se arată amîndouă, prin unirea lor, a spus că e o singură lucrare, pentru faptul că nu se săvîrșește nimic dumnezeiesc sau omenesc separat, ci Unul și Același împlinește deodată ceea ce înfăptuiește, prin unirea firilor și în mod unificat, printr-o perihoreză (interioritate reciprocă unitară) a lor. Dar n-a spus că lucrarea Lui e o singură lucrare ființială (după ființă), prin proprietatea ei naturală, precum n-a spus nici că are o unică ființă și fire, din pricina unității Persoanei". În sensul acesta, Anastasie adaugă: „Ca să spun, în general, același lucru, e cu totul necesar ca să fie una lucrarea firilor, ce se adună împreună, prin comunicarea unirii și a rezultatului comun. Dar e de necugetat o unică proprietate a lor, fără confundare, sau a celor între care are loc confundarea" (P.G. 91, col. 232).

E taina unității persoanei, care face din lucrările componentelor ei o unică lucrare, fără să se confunde nici lucrările, nici componentele. Unitatea persoanei produce comunicarea între lucrările componentelor și rezultatul lor comun.

Hristos urmărește și realizează, prin lucrările ambelor firi ale Sale, îndumnezeirea umanului. Pentru îndumnezeirea aceasta e necesară și lucrarea dumnezeirii, dar și dorința umanității Sale, care primește îndumnezeirea nu fără o dorință și o contribuție a ei. Cînd cioplesc un lemn, e necesară și lucrarea mea, dar și o capacitate a lemnului de-a fi cioplit. Dar firea omenească a lui Hristos, în care se imprimă frumusețea dumnezeirii Lui, nu e cu totul pasivă, ca un lemn, ci dorește și ca să fie întipărită de dumnezeire și chipul pe care îl primește se resimte și de ceea ce are în ea firea omenească.

În apărarea lucrării și voinței firii omenești a lui Hristos, Sf. Maxim arată marea prețuire ce o dă Dumnezeu firii omenești, dar și capacitatea și de colaborare cu Dumnezeu.

Spunînd Anastasie că lucrarea lui Hristos e „una" prin comunicare (prin participare) și prin „rezultat", sau ca o faptă, „n-a dat putința de răstălmăcire — spune Sf. Maxim — nici celor ce voiesc să amestece firile (monofiziților), nici celor ce voiesc să le despartă. Ci, pe unii îi respinge, făcînd cunoscut ce este în mod real și propriu, după fire, umanității și ce este al dumnezeirii, iar pe ceilalți îi alungă, prin arătarea că în Hristos nu este nici o lucrare despărțită sau distanțată" adică pur omenească, sau pur dumnezeiască (*Ibid.*). În fiecare lucrare a Lui cunoaștem „cele proprii ambelor firi, ca fiind ale Celui ce e întreg din ..., pentru existența lor concretă în El". „Nici nu le amestecăm, pentru întregimea Lui, nici nu le despărțim, pentru deosebirea lor, ci păzim rațiunile sau hotarele firilor și deosebirea lor și ținem strîns unitatea unuia și aceluiași ipostas" (*Ibid.*).

Așa a făcut și păzește Dumnezeu creația Sa : ca deosebită de El și în părțile ei, dar și unită cu El și între părțile ei. Aceasta deosebește învățarea creștină despre deosebirea între Creator și creație, de panteism. Toate persoanele umane au valoare netrecătoare, dar toate sînt chemate la unirea maximă cu El, pentru că El s-a făcut om prin asumarea firii omenești, dar a rămas, tot El, și Dumnezeu, prin păstrarea firii dumnezeiești. Și amîndouă acestea sînt asigurate prin unirea neamestecată a firii dumnezeiești și omenești în Persoana lui Hristos. În El i se arată umanității cea mai înaltă valoare, tocmai prin unirea neconfundată a ei cu firea dumnezeiască, în însăși Persoana Fiului lui Dumnezeu.

Sf. Maxim se ocupă, apoi, cu unele expresii ale Sf. Grigorie Teologul despre voința omenească a lui Hristos, arătînd că ea nu e contrară celei dumnezeiești, cum socoteau monofiziții, că o voință omenească a Lui e numaidecît contrară celei dumnezeiești.

Sf. Maxim declară că Sf. Grigorie, vorbind de voința îndumnezeită a lui Hristos, arată că o deosebește de cea dumnezeiască. Sf. Grigorie arată că voința omenească nu numai că nu e contrară celei dumnezeiești, ci e și unită cu aceea, fără să se contopească cu ea. „Fiindcă nu e suficient a nu fi ceva contrar, pentru a fi unit cu altceva".

Aceasta e o remarcă nouă, adusă de Sf. Grigorie. Ea e continuată în afirmația lui, redată de Sf. Maxim : „Dar nu tot ce e natural și fără pată, e și unit cu Dumnezeu."

Deci, în faptul îndumnezeirii voinței omenești a lui Hristos, Sf. Grigorie vede că ea nu s-a păstrat numai, ci s-a și unit cu voința dumnezeiască. Dar aceasta nu înseamnă contopirea ei cu cea dumnezeiască.

„Iar ceea ce e îndumnezeit, e numaidecît și unit, însă nu părăsește nici deosebirea ființială, întrucît se menține neamestecat în unire" (P.G. 91, col. 234).

Nu se poate spune pînă unde poate înainta unirea voinței omenești cu cea dumnezeiască. În Hristos, această unire s-a realizat la maximum. Și totuși nu s-a contopit cu cea dumnezeiască.

Dar nu a rămas nici simplu naturală, ca în noi : „Căci, voința omenescului în Hristos, deși era naturală, nu era simplă, ca în noi, precum nici omenescul Lui, fiind îndumnezeit mai presus de noi, prin unirea culminantă, de care a depins și nepăcătuirea".

Sf. Maxim recunoaște voința naturală a omenescului în Hristos, dar ea nu era simplu naturală. Ca naturală, nu era contrară dumnezeirii Lui. Dar ea era în El nu numai naturală, ci îndumnezeită. „Fiindcă, ceea ce se configurează și se mișcă conform firii, deși nu e unit cu Dumnezeu, e în acord și nu în luptă cu El. Căci, precum nu e în fire nici o rațiune a ceea ce e mai presus de fire, așa nu e, în ea, nici o rațiune a ceea ce e contrar firii și în răzvrătire față de ea" (P.G., col. 234).

S-ar părea că Sf. Maxim recunoaște o voința naturală, care nu e încă unită cu Dumnezeu, spre deosebire de voința îndumnezeită, aflată mai presus de fire. Dar el nu afirmă această voință naturală, decît ca să accentueze că în voința îndumnezeită nu e anulată voința naturală, ci starea ei îndumnezeită o propune pe ea. Voința aceasta, omenească,

naturală, necontrară lui Dumnezeu, se află în Hristos ca voință îndumnezeită, nu o voință contrară lui Dumnezeu.

În oameni se află, adeseori, nu numai o voință contrară lui Dumnezeu, deci nenaturală, ci și o voință care, deși mai păcătuiește uneori, nu cade din starea de voință naturală și, deci, dintr-o anumită legătură cu Dumnezeu, ca și firea de care ține, odată ce nu luptă împotriva lui Dumnezeu.

De aceea, Sf. Maxim spunea monofiziților, care afirmau că voința omenească, în Hristos, n-ar putea fi decît contrară celei dumnezeiești : „La aceasta noi răspundem : dacă (voința) e naturală, nu e nicidecum contrară (lui Dumnezeu) ; iar dacă nu e naturală, e contrară".

Pe de altă parte, spunea : „Dar voința noastră (spre deosebire de a lui Hristos), e vădit simplă și nicidecum fără de păcat, din pricina alunecării ei de ici-colo, care nu alterează firea, dar abate mișcarea, sau, mai drept vorbind, o face altfel. Dar e vădit că, deși face multe contrar rațiunii, ființa nu iese nicidecum din rațiunea ei".

De aceea, omenescul lui Hristos nu e deosebit de al nostru, dar nu se află în simpla lui naturalitate cu al nostru, ci e constituit, de la început, ca omenesc al ipostasului divin, deci imprimat în mod culminant de dumnezeire.

Firea și voința noastră sînt și ele naturale, cînd nu luptăm împotriva lui Dumnezeu, iar această înseamnă o anumită unire cu Dumnezeu, sau un ajutor în puterea Lui. Dar firea și voința lui Hristos nu sînt numai naturale, ci mai presus de fire, printr-o unire culminantă cu dumnezeirea, datorită faptului că sînt constituite de la început ca fire și voință a ipostasului dumnezeiesc al Cuvîntului.

Sf. Maxim aduce, astfel, precizarea deosebirii omenescului din Hristos, de al nostru, care nu e o deosebire de fire, ci numai de activare. În Hristos el e activat de Cuvîntul lui Dumnezeu, pe cînd e actcivat în noi de ipostasul nostru pur omenesc, constituit conform unei legi, desigur, nici el fără o anumită lucrare a lui Dumnezeu.

„Deci, nu e altul umanul din noi și altul cel din Mîntuitorul. Nici alta voința după rațiune a firii, El voiește altfel și mai presus de noi, pentru că umanul din El s-a constituit dumnezeiește, iar voința a fost imprimată dumnezeiește, în unirea culminantă cu dumnezeirea."

Sf. Grigorie a putut vorbi, deci, de o singură voință în Hristos, întrucît, în voința îndumnezeită, e voința dumnezeiască ce îndumnezeiește, cît și cea omenească, îndumnezeită prin dorința ei.

Firea omenească n-ar putea ajunge, prin ea însăși, în baza voinței ei naturale, la unirea deplină cu cea dumnezeiască. Numai Dumnezeu Cuvîntul a putut-o uni, de la începutul ei, ca fire omenească a Lui, cu firea Lui dumnezeiască. Dacă firea omenească ar înainta prin ea însăși, în unirea cu cea dumnezeiască, am putea gîndi că ea ajunge, printr-o lege interioară, pînă la unirea cu cea dumnezeiască, într-o singură fire.

Dar unirea firii omenești cu cea dumnezeiască e opera voinței libere a Persoanei lui Dumnezeu, care, întrucît a putut crea, ca deosebită de El, o poate și menține deosebită de a Lui, în unirea maximă cu ea.

„Numai prin asumare, din milă, se poate socoti că Cel ce e Capul întregului trup, și-a însușit, ca Doctor, bolile celui suferind, pînă a ne elibera de acestea, ca Dumnezeu, care S-a întrupat pentru noi, luîndu-le

de la noi și desființîndu-le cu puterea trupului asumat al Lui. Căci motivul pătimirilor e îndoit: primul, caracterizează firea noastră, al doilea, o alterează. Pe primul l-a primit, ca om, pentru noi, voind ființial, ca să adeverească firea și să înlăture osînda noastră, pe al doilea l-a însușit, iarăși, în chip iconomic (mîntuitor), ca iubitor de oameni, arătîndu-se în noi și în modul nostru nevindecat, ca topind tot ce e al nostru, ca focul ceara, sau ca soarele aburul pămîntului, să ne transmită cele ale Sale și să ne facă, încă de aici, nepătimitori și nestricăcioși, prin făgăduință" (col. 237).

Dumnezeu Cuvîntul unește umanul cu Sine, nu ca să-l desființeze, ci sa să-l umple de strălucirea Lui, strălucire care apare și ea altfel, decît cînd iradiază numai din dumnezeire.

Tot în acest „*Tom către Marin*", Sf. Maxim arată că în *Epistola către Patriarhul Serghie,* din Constantinopol, papa Onoriu „nu a condamnat doimea voințelor naturale în Hristos, prin faptul că aprobă o voință...". El nu vorbește de o singură voință, spre desființarea voinței omenești naturale a Mîntuitorului, ci ca să arate că zămislirea Lui fără de sămînță și nașterea fără stricăciune n-a fost anticipată de nici o voință a trupului sau a gîndului pătimaș. Căci aceasta n-a săvîrșit-o decît voința dumnezeiască a Tatălui, prin Fiul Unul Născut, care și-a lucrat întruparea Sa, cu împreuna lucrare a Duhului Sfînt" (col. 237).

„Prin aceasta — spune Sf. Maxim — L-a arătat pe Hristos nu ca neavînd voința omenească naturală. Căci nu se arată a fi spus aceasta. Ci, că în calitatea de om n-a avut nici după trup, prin mădulare, vreo lucrare contrară firii, nici după suflet, vreo mișcare a voinței nerațională cu noi. Pentru că — zice papa — s-a născut mai presus de legea firii omenești" Papa Onoriu „nu urmărea să înlăture decît voința pătimașă, nu pe cea naturală a Mîntuitorului. Ci afirma că, prin cea naturală și omenească, era în acord cu cea părintească și dumnezeiască, neavînd deosebirea față de aceea într-o făptuire contrară, ci dîndu-Se, astfel, nouă ca model; și o recomanda pe a Tatălui, ca imitîndu-I în aceasta și noi și renunțînd la a noastră, s-o împlinim pe cea dumnezeiscă cu toată sîrguința" (col. 241).

Cu voia Sa omenească, Hristos făcea voia dumnezeiască, o recunoștea numai pe ea, ca pe cea care trebuie împlinită. Chiar în împlinirea voii dumnezeiești era implicată voia omenească, pentru că și voia dumnezeiască nu urmărește decît susținerea și creșterea noastră, urmărite în caz normal și de voia noastră.

m. Într-o scrisoare către presbiterul Teodor, din Mazara, localitate din Sicilia, Sf. Maxim se oprește mai stăruitor asupra noțiunilor de calitate, proprietate și deosebire, întrucît monofizitul Sever admisese să se vorbească despre calitate, proprietate și deosebire umană în Hristos, dar nu despre o fire umană. Sf. Maxim spune: „Dar e cu neputință să fie să se cugete vreuna din acestea fără o ființă (substanță), ca suport al fiecărei din acestea" (col. 249). Fără substanță proprie a lor, ele nu există, ci sînt o simplă închipuire. Sever, nerecunoscînd substanțele sau firile, ca suporturi ale acestora, neagă însăși existența lui Hristos. Căci Hristos nu se poate constitui din simple calități, proprietăți și deosebiri.

Sau, dacă calitățile, proprietățile, deosebirile, ar fi ale unei firi compuse a lui Hristos, toate calitățile, proprietățile, deosebirile oricît

de contrare ar fi ale unei unice firi compuse, adică toate ar fi Dumnezeu prin fire, sau nici Dumnezeu, nici om. Deci, n-ar mai exista un Tată, deosebit de Hristos, compus prin fire, sau toate individuațiunile compuse ar fi hristoși, sau o mulțime nenumărată de zei. Prin aceasta se neagă atît dumnezeirea, cît și umanitatea, ca deosebite după ființă.

Deci, Hristos, nu mai e nici Dumnezeu, nici om, odată ce se neagă în El atît firea omului, cît și pe a lui Dumnezeu, și se propune o oarecare fire compusă și artificială. Aceasta face imposibilă taina iconomiei sau a mîntuirii oamenilor, de o fire deosebită de cea a lui Dumnezeu și neanulabilă (col. 252).

Sever se baza în teoria lui, despre o fire compusă a lui Hristos, care se arată numai în calități deosebite, pe Sf. Ciril din Alexandria. Dar Sf. Ciril mărturisește firile ca suporturi ale deosebirii lor, negînd numai despărțirea lor. Căci zice Sf. Ciril : „Ce e comun mie și lui Nestorie ? A afirma două firi, atîta cît trebuie pentru a recunoaște deosebirea între trup și Dumnezeu Cuvîntul. Căci trupul e altceva, după calitatea naturală și nu e de același fel, după fire, ca Acela“ (col. 253).

De ce nu recunoaște, deci, și Sever, împreună cu Sf. Ciril „deosebirea firilor și a calităților naturale, sau a ființelor și a lucrărilor ? De ce, în locul acesteia, introduce deosebirea între calitățile inexistente ? Căci orice deosebire este inexistentă fără o esență ca suport“ (col. 253).

Dacă el spune că din două firi a rezultat, prin unire în Hristos, o singură fire, de ce nu e consecvent cu sine, ca să spună că și din unirea calităților în El, a rezultat o singură calitate ? Sau de ce, după el, firile se despart prin deosebirea între ele, dar calitățile nu ? „Pentru ce compune firile într-una, dar nu compune și calitățile ? (col. 256).

n. Intr-o altă scurtă expunere, Sf. Maxim arată că e cu neputință a cugeta în Hristos o singură voință.

El întreabă pe monotelitul, care nu recunoaște decît o singură voință în Hristos, dacă o socotește pe aceasta „fără început și împreună fără început și veșnică cu a Tatălui și a Sfîntului Duh, adică întreagă dumnezeiască, simplă și necompusă, ca fiind a Ființei dumnezeiești, sau, din pricina întrupării, ceva schimbat ?“ În ambele cazuri, în ce ar consta mîntuirea umanului, fără o participare voluntară a lui la comuniunea cu Dumnezeu, sau fără o persistare neschimbată a voinței lui Dumnezeu în Hristos.

Și continuînd, Sf. Maxim întreabă cum s-ar putea numi, în cazul din urmă, voința cea contopită a lui Hristos ? Dar se poate întreba și cum se poate schimba voința dumnezeiască, după întruparea Cuvîntului ? Se schimbă prin ea însăși ? Și atunci schimbă ea și firea dumnezeiască, căreia îi aparține ? În cazul acesta, e mai tare voința dumnezeiască, sau firea dumnezeiască nu mai e propriu-zis o fire dumnezeiască. Sau se schimbă voința dumnezeiască fără voia ei ? În acest caz mai este ea voință dumnezeiască ? Și mai poate ea mîntui ? Ea nu poate mîntui, pentru că nu mai e o voință comună a Cuvîntului întrupat, cu a Tatălui și a Sf. Duh, aducînd o despărțire între ei.

Din acest motiv, Sf. Maxim crede că voința aceasta, compusă, nu s-ar putea numi nici voință teandrică. Căci, în acest caz Fiul întrupat ar trebui, ca și Tatăl și Sf. Duh, să parvină la o voință teandrică, pen-

tru a se păstra unitatea între Fiul și Ei. Sf. Maxim a acceptat, urmînd lui Dionisie Areopagitul, termenul de „lucrare teandrică", dar nu l-a acceptat pe cel de „voință teandrică". Lucrarea lui Hristos, cel întrupat se folosește mai direct de trup, deci nu e atît de mare pericolul de a fi atribuită și lui Dumnezeu Tatăl, ca una ce e îmbinată cu cea dumnezeiască. Dar voința, fiind interioară, este pericolul ca numindu-se teandrică, să fie socotită, ca atare, proprie și Tatălui. Acest motiv îl dă Sf. Maxim, cînd răspunde celei de a doua afirmări a monofiziților, din alte zece, spunînd : „În cele în care Cuvîntul are unitatea cu trupul, în acelea se deosebește de Tatăl. Și în cele în care are unitatea cu Tatăl, în acelea se deosebește de trup. Dar dacă, binecuvîntaților, are după unii o singură voință cu trupul, El e despărțit prin voință, de Tatăl" (col. 272). Dar voința aceasta unică, nouă a lui Hristos, nu s-ar putea numi nici naturală, căci ar trebui să fie a unei firi noi, rezultate din firea dumnezeiască și omenească, prin contopirea lor. Dar, o fire contopită din amîndouă ar arăta în însăși potența firilor ce se contopesc, o singură fire.

Această voință unică, nouă, a lui Hristos, n-ar putea fi nici ipostatică, pentru că, în acest caz, L-ar deosebi pe Hristos, ca ipostas, de Tatăl și de Duhul Sfînt, în ființă. Dar dacă o Persoană dumnezeiască își poate schimba voința și, deci, și ființa, aceasta înseamnă că ființa dumnezeiască, în întregime, se poate schimba, deci nu mai e dumnezeiască. Sau dacă se poate schimba numai voința și ființa Fiului, El este virtual, chiar în ființa Lui, deosebit de Tatăl și de Duhul Sfînt. Și atunci mai este El Dumnezeu adevărat ?

Mai logic ar fi să se spună că El, în acest caz, nu este Dumnezeu, odată ce se poate schimba ? Și atunci cum mai poate mîntui pe oameni ?

Spre deosebire de monoteliți, care nu puteau spune ce e voința cea compusă a lui Hristos, deci nici firea Lui, deci nici ce înseamnă El însuși, dreapta credință poate spune că numele Hristos este numele unui ipostas, în care sînt unite, fără contopire, cele două firi, deci numele Celui ce este și Dumnezeu și om și, cac atare, al Mîntuitorului, sau al Mijlocitorului între Dumnezeu și oameni și al îndumnezeitorului tuturor oamenilor care voiesc (col. 268).

o. Un rezumat al consecințelor absurde, rezultînd din afirmarea monotelită a unei singure voințe în Hristos, expune Sf. Maxim în micul tratat : *„Zece capitole despre cele două voințe ale lui Iisus Hristos"*.

La prima din afirmările monoteliților că, precum este Cuvîntul un ipostas cu trupul, tot așa este și o voință, Sf. Maxim răspunde că, după judecata aceasta, e necesar ca, precum se deosebește Hristos prin ipostas așa trebuie să se deosebească și prin voință, atît de noi, cît și de Tatăl (col. 272). Dar dacă se deosebește de Tatăl prin voință, cum va mai fi una cu El prin fire ? Iar dacă e deosebită de Tatăl prin fire, cum mai este Dumnezeu și cum ne mai poate mîntui ? Voința ține, prin urmare, de fire. În special, în Dumnezeu, ipostasul nu folosește voința contrar firii, cum se întîmplă uneori la oameni. Iar întrucît, în Hristos, însuși ipostasul firii și al voinței dumnezeiești s-a făcut și ipostasul firii și voinței omenești, nu-și va folosi voința umană contrar firii omenești, și, deci, în dezacord cu voia Lui dumnezeiască. Sf. Maxim susține astfel, atît

deosebirea firilor și a voințelor în Hristos, cît și unirea lor, în unicitatea ipostasului. Numai prin deosebirea și unirea firilor și voințelor dumnezeiești și omenești în El ne poate mîntui. Și aseasta unire poate fi numai în Hristos, sare e Fiul lui Dumnezeu, prin care am fost creați și putea fi, deci și mîntuiți. Deosebirea, dar nu contopirea și nespărțirea, ci unirea între dumnezeiesc și omenesc, explică creația și mîntuirea. Aceasta implică atotputernicia lui Dumnezeu, care singură e capabilă de iubire, și valoarea creaturii umane. Contopirea monofizită a firilor, implică panteismul întregii existențe, supusă toată unei legi, deci anulează pe Dumnezeu, dar și valoare omului. Iar despărțirea nestoriană implica granița unui Dumnezeu neatotputernic și neiubitor, deci mărginit, sau un fals dumnezeu precum și închiderea omului în necomunicarea cu Dumnezeu, într-o nonvaloare fără perspectiva creșterii nesfîrșite în Dumnezeu. Dumnezeu a creat umanitatea cu o voință a ei, ca să vrea și ea să fie și să crească, deși nu poate fi fericită și nu poate crește decît în El, punîndu-și voia ei în acord cu voia Lui. Dumnezeu nu mîntuiește de rău și nu îndumnezeiește umanitatea, existentă concret în persoane, fără voia ei (col. 272).

La a treia afirmare monofizită, din cele zece, Sf. Maxim răspunde : „Dacă Cuvîntul întrupat e unit cu Tatăl și cu Duhul, prin ceea ce e unit cu oamenii, ceea ce ar însemna o identitate panteistă între Dumnezeu și oameni, urmează că El nu e unit cu oamenii prin altă fire și voință, decît prin firea și voința cu care e unit cu Tatăl și cu Sf. Duh“ (col. 272).

Dar, dacă e unit atît cu Tatăl și cu Duhul, cît și cu oamenii, prin firi și voințe deosebite, înseamnă că din acestea două e constituită o unică Persoană, în care sînt unite acele două firi și voințe. Dar această Persoană unică nu se constituie prin inițiativa firilor și voințelor, care nu există în afara persoanei, nici din inițiativa persoanei omenești, în baza puterii firii și voinței ei, ci din inițiativa uneia din Persoanele firii și voinței dumnezeiești, care rămîne unită, prin această fire și voință cu celelalte Persoane dumnezeiești, cum se unește prin firea și voința asumată și cu persoanele omenești.

În a patra afirmare, monofiziții vorbesc de o singură voință în Hristos. Dar spunînd aceasta, e necesar, zice Sf. Maxim, să spună că ea este fie naturală, fie ipostatică. Dacă spun că e naturală, trebuie să spună că și firea Cuvîntului și a trupului este una, deci că mîntuirea e una cu anularea umanității, sau că virtual, dumnezeirea este una cu umanitate, în sens panteist. În acest caz nu mai are o existență eternă și o libertate nici Treimea Persoanelor dumnezeirii și nu au o existență pentru veci nici persoanele umane. Iar, dacă vor spune că voința cea una este a ipostasului, vor trebui să conchidă că fiecare din cele trei Persoane treimice are o voință deosebită de a celeilalte. Dar atunci mai e vreun dumnezeu cu adevărat ? Și atunci, mai poate fi mîntuit omul, mai ales dacă nici oamenii nu se pot uni într-o voință a firii comune și adevărate ? Se mai poate aștepta în acest caz la vreo unitate între oameni ?

Apoi, dacă voința, cea una, a Cuvîntului întrupat este creatoare, prin faptul că e dumnezeiască, dar ea e și a trupului, urmează că și trupul e creator. Dar ce mai creează ea în acest caz ?

La a cincea afirmare a monofiziţilor, Sf. Maxim răspunde :

„Dacă firea Cuvîntului, fiind una cu a trupului, e şi ea creată, ca a trupului, urmează că Hristos e întreg creatură. Şi atunci ce mîntuire mai putem aştepta de la El ? (col. 272).

În răspunsul la a şasea afirmare a monofiziţilor, Sf. Maxim spune : Dacă din unitatea de voinţă a Tatălui şi a Fiului şi a Sf. Duh, Părinţii au conchis că firea e una, urmează că şi din voinţa cea una a Cuvîntului şi a trupului, rezultă o unică fire a Lor. Iar dacă din voinţa cea una a Cuvîntului şi a trupului nu rezultă o unică fire a Persoanelor Treimice, urmează că nici în Tatăl şi în Fiul şi în Sfîntul Duh, din voinţa lor cea una a lui Hristos, nu rezultă o unică fire. Deci, nu putem deduce din ceea ce are loc în Sf. Treime, ceea ce are loc în Hristos, şi invers. În Treime e o singură fire şi o singură voinţă, dar trei ipostasuri ; în Hristos sînt două firi şi două voinţe, dar un singur ipostas. Aceasta arată o implicare a voinţei în fire, atît în Treime, cît şi în Hristos, cu toate că în Treime sînt trei ipostasuri, iar în Hristos unul. Cîte firi sînt, atîtea voinţe, dar nu cîte ipostasuri, atîtea voinţe. Ipostasul lui Hristos poate avea în El două firi şi două voinţe, fără să le confunde. Dar unitatea unei firi şi a unei voinţe nu atrage după ea şi unitatea ipostasului. Atît în cazul a trei ipostasuri, unite de o fire şi de o voinţă, cît şi în cazul unui ipostas în două firi şi a două voinţe, ceea ce se arată este iubirea. În cazul Treimii ipostasurilor, într-o singură fire şi voinţă, se arată iubirea între Persoanele de aceeaşi fire ; în cazul lui Hristos, ipostas în două firi, se arată iubirea nu numai între Persoanele dumnezeieşti, ci şi iubirea uneia din ele, atît faţă de celelalte Persoane Treimice, cît şi faţă de cele omeneşti.

În cazul lui Hristos se realizează o lărgime a iubirii lui Dumnezeu, cel în Treime, faţă de oameni, printr-o Persoană care face parte şi dintre Persoanele Treimice, dar cu voia Lor şi dintre persoanele umane.

În al şaptelea răspuns, la afirmarea monotelită a unei singure voinţe în Hristos, Sf. Maxim răspunde că ea va fi sau naturală (a firii), sau prin socotinţă. Dacă va fi naturală, una va fi şi firea Cuvîntului (deci a dumnezeirii) şi a trupului. De va fi una prin socotinţă, Hristos va fi despărţit prin socotinţă, de Tatăl şi de Fiul. În cazul întîi, avem panteismul, în al doilea despărţire inevitabilă între oameni şi Dumnezeu. În nici un caz Dumnezeu nu mai e Dumnezeu adevărat şi omul nu mai are valoare veşnică şi posibilitatea de creştere în Dumnezeu (col. 375).

În al optulea răspuns, Sf. Maxim răspunde celor ce afirmau o singură voinţă în Hristos : „Dacă, după marele Ciril, cele ce sînt de aceiaşi fiinţă şi fire, sînt şi de aceeaşi voinţă, cum cele ce nu sînt de aceeaşi fire, pot fi de aceeaşi voinţă ?" (col. 373). Deci, cum Hristos, avînd două firi va avea o singură voinţă ? Iar voinţa aceasta, unică, nu va fi nici mîntuitoare, nici mîntuită, căci nu poate fi şi una şi alta (col. 273).

În al nouălea răspuns, Sf. Maxim, pornind de la cuvîntul Sf. Ioan Gură de Aur, că trupul, avînd prin fire voinţa de-a nu muri, arată că Dumnezeu Cuvîntul, unind trupul cu voinţa aceasta, de-a nu muri, nu l-a scăpat de moarte ca pe un obiect, ci ca pe unul care a dorit şi el să scape de moarte (*Ibidem*).

În al zecelea răspuns, la afirmarea monotelită că Hristos, fiind o singură persoană, sau un singur ipostas, are şi o singură voinţă, Sf.

Maxim declara că din această identificare a voinței cu ipostasul, rezultă sau că în Dumnezeu, fiind o singură voință, e și o singură persoană, sau că din cele trei Persoane ale Treimii rezultă trei voințe în Ea (col. 273).

Gîndirii simpliste a monoteliților monofiziți, care confundau umanul cu divinul, și a nestorienilor, care le despărțeau total, Sf. Maxim îi opune credința creștină adevărată care deosebește, dar nu desparte pe Dumnezeu și pe om. Prin aceasta ea afirmă pe Dumnezul întreit, personal, al iubirii de oameni, deosebiți prin fire de Dumnezeu și între ele, ca persoane, dar înrudiți, prin firea lor creată, cu Dumnezeu Creatorul și unități între ei, prin aceeași fire.

Credința aceasta face posibilă îndumnezeirea fiecărei persoane umane, dar și iubirea între ele și între ele și Persoanele dumnezeiești, iubire cerută chiar de firea lor deosebită în persoane, dar comună lor și deosebită de firea dumnezeiască, dar înrudită cu Ea prin creație și, de aceea și cu Persoanele dumnezeiești, Fiind create de Persoanele acestea, acestea voiesc să îndumnezeiască persoanele umane, iar acestea voiesc să fie îndumnezeite de cele dumnezeiești.

o. Analiza cea mai adîncă a voinței și, prin aceasta, apărarea cea mai temeinică a celor două voințe în Hristos, e făcută de Sf. Maxim în dispute din anul 643, cu fostul patriarh, monotelit, de Constantinopol, Pyrrhus, care a abdicat în sep. 641, din scaunul de patriarh și s-a așezat într-o mănăstire din Cartagina.

Pyrrhus îl întreabă pe Sf. Maxim de ce e bîrfit el și înaintașul său Serghie de erezie, cînd ei i-au acordat lui toată cinstirea.

Sf. Maxim îi răspunde că îi critică pentru afirmarea lor că „e una voința dumnezeirii lui Hristos și a umanității Lui". La întrebarea lui Pyrrhus, de ce consideră această învățătură greșită, Sf. Maxim îi răspunde „Pentru că e lipsit de evlavie a zice că Același, prin una și aceeași voință, înainte de întrupare a întemeiat toate, le susține, le îngrijește și le cîrmuiește, iar după întrupare poftește mîncare și băutură, se mută dintr-un loc în altul și face toate celelalte..., prin care a dovedit întruparea curată de orice nălucire".

La observația lui Pyrrhus, că dacă Hristos e unul, una trebuie să fie și voința Lui, Sf. Maxim întreabă : „Hristos, fiind Unul, e numai Dumnezeu, sau numai om, sau e amîndouă, Dumnezeu și totodată om ?" (P.G. 91, col. 287).

Acesta, recunoscînd că „e Dumnezeu și totodată om", Sf. Maxim întreabă : „Deci Hristos, fiind Dumnezeu și om, voia aceleași ca Dumnezeu și om ? Dacă Hristos nu e nimic altceva decît firile din care și in care există, evident că voia și lucra potrivit firilor Lui... Deci, nici una din ele nu era fără voință, sau nelucrătoare... Iar dacă Hristos voia și lucra potrivit firilor Lui, sau potrivit fiecăreia, iar firile Lui erau două, fără îndoială două erau și voințele Lui naturale și lucrările Lui ființiale erau de număr egal" (col. 287). Precum nu există fire fără voință și lucrare, sau care dă nu se manifestă și să nu se activeze prin ea, așa nu există voință și lucrare nealimentată de o fire corespunzătoare. În voință și lucrare se arată dinamică firii. Dar dacă Unul și Același Hristos are amîndouă firile, Unul și Același își activează ambele firi, prin voințele lor corespunzătoare. Și aceasta arată din convergența

firilor. Căci, prin una creează și îndumnezeiește pe cealaltă, iar cealaltă e creată și îndumnezeită de acela, dat fiind că cea omenească e creată de cea dumnezeiască, în vederea îndumnezeirii ei, sau ca să se vadă prin ea cea dumnezeiască, să strălucească aceasta, să fie transfigurată de aceasta. „Și, prin amîndouă firile Lui, era Același voitor și lucrător al mîntuirii noastre“ (col. 289).

La aceasta, Pyrrhus observă : „E cu neputință să nu se introducă odată cu voile și voitorii“. El arăta, prin aceasta, că nu distruge Persoana, de fire și de însușirile ei, că nu vede Persoana, ca Subiect al firii, neidentic cu ea, ca un quis, deosebit de quid.

Sf. Maxim îi răspunde că aceasta este aiureala lui și a lui Serghie, urmînd în ea pe Eraclie. Nu se poate introduce prin voințe voitori, căci, prin aceasta, s-ar introduce și prin voitori, voințe. Urmarea ar fi că „dumnezeirea cea una s-ar identifica cu un singur ipostas, sau pentru că în ea sînt trei persoane, s-ar introduce în ea trei voințe, sau trei firi, odată ce, după Părinți deosebirea voințelor introduce și deosebirea firilor“ (col. 295). N-ar mai fi comuniune între persoane, pe baza identității firii. N-ar mai fi comuniune între Persoanele Sfintei Treimi, sau putința de întîlnire, în Hristos, între dumnezeire și umanitate, sau între Dumnezeu și oameni, prin faptul că El e și Dumnezeu și om, avînd atît firea și voința dumnezeiască, cît și firea și voința omenească, voind Unul și Același, atît ceea ce vrea Dumnezeu, cît și ceea ce vrea omul, în cea mai deplină armonie.

La observația lui Pyrrhus, că nu pot exista două voințe într-o Persoană, fără contrazicere, Sf. Maxim observă că dacă voința omenească ar contrazice-o, prin fire, pe cea dumnezeiască, ar însemna că Dumnezeu însuși, care a creat firea omenească și voința ei, a creat-o ca să lupte cu cea dumnezeiască a Lui.

Sf. Maxim afirmă, continuu, armonia între umanul fără de păcat, sau rămas în normalitatea firii, și Dumnezeu. Și aceasta s-a întîmplat în Hristos, odată ce umanul Lui și-a luat existența în ipostasul Cuvîntului și prin El însuși.

Pyrrhus întreabă : „Deci, e propriu firii a voi ?„Sf. Maxim răspunde afirmativ.

Pyrrhus răspunde că dacă e așa, Dumnezu și Sfinții, avînd, după spusa Părinților, o singură voință au și o singură ființă. El nu surprindea nuanța că Sfinții, voind ceea ce voiește și Dumnezeu, fac aceasta prin voia lor, punînd în acord voia lor, cu voia lui Dumnezeu, nu fără voia lor. Nu surprinderea că altceva e voința și altceva ceea ce se voiește. Dumnezeu și Sfinții voiesc același lucru, dar Dumnezeu cu voia Lui și sfinții e cu a lor.

Pyrrhus aduce o altă obiecție : Dacă voința e una cu firea, voind noi acum una, acum alta, ne vom afla avînd firi deosebite (col. 295). Sf. Maxim observă că „nu e același lucru a voi și a voi într-un anumit fel, precum nu e același lucru a vedea și a vedea într-un anumit fel“. A voi e propriu firii și arată o singură voință a ei. A voi într-un anumit fel, e un mod de întrebuințare a voirii și vederii, aparținînd numai celui ce-l întrebuințează și deosebindu-l de alții. Dar în toate aceste moduri se păstrează voința generală a firii.

Pyrrhus observă simplist că dacă voința e numită naturală (a naturii umane), „iar tot ce e natural reprezintă și o necesitate, cum, dacă afirmați în Hristos voințe naturale, nu desființați în El orice mișcare de bună voie ?"

Sf. Maxim răspunde că nici natura dumnezeiască, nici cea omenească, „nu are nimic natural impus cu necesitate". Căci unde e rațiune, e și libertate. Pentru că actele voinței sînt acte deliberate și alese rațional. „Căci, cel prin fier rațional, are ca putere dorința rațională, care se numește și voință a sufletului rațional. Voind prin acesta, raționăm și raționînd, ne îndreptăm spre ceva, deliberînd cu voie. Deci, voind căutăm, cugetăm, deliberăm și judecăm, ne însușim o socotință, alegem și pornirea spre ce am ales, ca să ne folosim". Toate acestea arată că faptele voinței nu sînt fapte silite.

Și apoi, nu e absurd a socoti că Dumnezeu, care creează lumea din bunătate, e bun și creator din necesitate. Mai este acesta Dumnezeu ? Mai este o bunătate silită, bunătate ? Și cine i-ar impune lui Dumnezeu necesitatea ?

Chiar prin faptul că voința presupune cugetarea, arată că firea rațională și voitoare a omului, deci și a lui Dumnezeu, nu subsistă decît în persoană. Pentru că numai în persoană e folosită în mod concret sau real voința, deci și cugetarea. Numai în persoană se realizează firea, în tot ce e al ei.

Mergînd mai departe, în arătarea acestei absurdități a afirmației lui Pyrrhus, Sf. Maxim remarcă : „Dacă cel ce recunoaște în Hristos voințele naturale, desființează mișcarea de bună voie în El, e necesar ca cei ce voiesc prin fire, să aibă mișcarea fără voie, iar cei ce nu voiesc prin fire, să aibă o mișcare de bună voie. Deci, nu numai Dumnezeu..., ci și toți cei înțelegători și raționali, fiind prin fire voitori, vor avea o mișcare fără voie ; iar cele neînsuflețite, fiind fără voință, au o mișcare de bună voie". Și citează din primul capitol al Sf. Ciril, împotriva lui Teodoret : „Nimic natural în cele înțelegătoare nu e lipsit de libertate". De fapt, pentru ce ar mai fi dotată firea cu înțelegere, dacă n-ar fi dotată și cu libertate ? Dar firea înțelegătoare subsistă și se activează concret, sau real, numai prin persoană. Numai firea neînsuflețită nu se realizează în persoane.

Pyrrhus se lasă convins că cele două voințe în Hristos sînt naturale, dar crede că ele devin, în El, o „voință compusă". Deci, s-ar putea vorbi și de două voințe și de una.

Sf. Maxim admite să vorbească de un ipostas compus al lui Hristos, pentru că e Subiectul cel unul a două voințe. Dar nu de o voință compusă. Ipostasul, ca Subiect, depășește prin unitate cele din care este constituit. El e unul, dar activează prin multe. E o deosebire subtilă, pe care monofiziții și monoteliții nu o sesizau : unitatea eului, manifestă în varietatea neconfundată a însușirilor. El îi răspunde lui Pyrrhus : „De afirmați compunerea voințelor, veți fi siliți să afirmați și compoziția altor însușiri, ale unor naturi diferite..., adică compunerea creatului și necreatului, a infinitului și mărginitului, a indefinitului și definitului, a muritorului și nemuritorului, a stricăciosului și nestricăciosului..." Aceasta ar însemna să admitem o fire compusă din două firi. Prin aceasta ar fi despărțit Hristos de Tatăl. Unitatea ipostasului, compus

din două firi, voințe, lucrări compuse sau neconfundate, e o taină, care-L păstrează ca unificator al celor neconfundate. Aceasta Îl menține pe Hristos Unul și ca Dumnezeu și ca om. Dacă s-ar compune însăși firile și voințele, El n-ar mai fi nici Dumnezeu, nici om, ci ceva combinat din ele.

Pyrrhus întreabă : „Deci, precum firile, tot așa nici cele naturale (însușirile lor) n-au nimic comun ?" Sf. Maxim răspunde „Nimic, decît numai însușirile acelorași firi. Căci ipostasul este al acelorași firi, rămase necontopite".

Ipostasul se distinge de firi prin faptul că „le are", că „lucrează" pe cînd ele sînt cele „pe care" El le are, „prin care", lucrează. Ipostasurile au comună firea, sau firile au comun, în Hristos, ca subiect. Deși, în Hristos, ipostasul nu e altceva decît firile unite în El, faptul că e Cel Unul, care „le are", că „Lucrează" prin ele. Prin aceasta se arată că Unul ce dă o unitate și lor, dar nu o unitate care le confundă. În Sfînta Treime, ipostasurile sînt și ele cele ce au și lucrează prin aceeași fire, fără să o împartă. În ipostasul lui Hristos se activează la maximum înrudirea firii dumnezeiești și omenești, deci puterea de iubire a firii dumnezeiești, realizată din veci în Treimea persoanelor și extinde și spre oameni, prin unul din ipostasurile ei. Iar iubirea manifestată în persoane, nu confundă persoanele și nici firile, cînd sînt unite într-un ipostas.

Creștinismul a descoperit, prin Fiul lui Dumnezeu făcut și om, taina persoanei deosebită de fire, care, dacă n-ar subsista în persoane, n-ar face posibilă iubirea din veci și pînă în veci a persoanelor necreate și iubirea pînă în veci a persoanelor create (col. 296).

Pyrrhus întreabă : Dar, care, slava și ocara nu-i sînt comune lui Hristos ?

Sf. Maxim găsește în această întrebare ocazia de-a preciza cum se unesc firile în Ipostasul, sau în Persoana lui Hristos, fără să se confunde : ele se unesc prin comunicarea însușirilor. Însă comunicarea aceasta se face printr-o unire, care este ea însăși negrăită. „Dar evident, comunicarea nu e a uneia, ci a două și neegale". Slava lui Hristos e slava lui Dumnezeu, devenită a omului, fără să anuleze nici dumnezeirea, nici umanitatea Lui. „E dăruirea, prin reciprocitate, a celor proprii în mod natural, fiecărei părți a lui Hristos, prin unirea negrăită a lor, fără prefacerea și amestecarea naturală a nici unei părți în cealaltă. Chiar slava și ocara comună, e dovada păstrării celor două firi, dar unite în chip negrăit și neamestecat. Slava și ocara lui Hristos sînt ale Persoanei celei unice a lui Hristos, constituită din două firi necontopite".

Pyrrhus întreabă, iarăși : „Dar nu se mișcă trupul, cu încuviințarea Cuvîntului unit cu el ?"

Sf. Maxim îi răspunde că, prin ideea că cele omenești, în Hristos, se fac cu „încuviințarea" lor de către Cuvîntul dumnezeiesc, se împarte Hristos, așa cum altcineva împlinește cele omenești, cu încuviințarea lui Dumnezeu. „Dar noi spunem... că însuși Dumnezeul tuturor, făcîndu-Se om în mod neschimbat, n-a voit numai ca Dumnezeu, potrivit dumnezeirii Sale, ci Același și ca om, potrivit umanității Sale". Fiul lui Dumnezeu însuși S a înomenit prin aceasta. Dar chiar aceasta, înseamnă că

n-a anulat umanitatea al cărei Subiect sau Ipostas s-a făcut. Iar putința lui Dumnezeu de a-și însuși voia și lucrarea omenească, Sf. Maxim o vede în faptul că umanitatea fiind creată de Dumnezeu din nimic, ca cea care nu este prin ea însăși, are puterea de persistență în Dumnezeu, ca Cel ce este și manifestă aceasta în faptele ei. Și atunci cum n-ar putea să se manifeste și Dumnezeu prin faptele omenești, săvîrșite din puterea Lui, pe care și-a dat-o și Sieși ca om? El nu iese prin aceasta din cele ale Lui. Dacă creatul persistă prin Creator, cum n-ar putea și Creatorul să aibă putința să se manifeste prin creație? Căci El, confirmînd chiar prin aceasta creatul în existența lui nu poate face aceasta chiar prin faptul că e Creatorul creatului.

„Căci, cele ce sînt făcute din cele ce nu sînt, își au puterea de peristență în Cel ce este, nu în ceea ce nu este, și e propriu acestora după fire, să aibă pornirea spre cele ce le susține și ferirea de cele ce le strică. De aceea, și Cuvîntul, cel mai presus de ființă, dîndu-și ființă ca om, avea, ca om, puterea de peristență în dumnezeirea Lui, iar în umanitatea Lui, pornirea spre Ea și ferirea de moarte. Iar acestea le arată, voind prin lucrare“ (col. 297). Dar s-a folosit numai de pornirile ireproșabile ale firii omenești, precum a creat-o El, nu și de pornirile introduse în ea prin păcat, împotriva lui Dumnezeu. Chiar ferirea de moarte e susținută în umanitate de puterea lui Dumnezeu, care vrea ca ceea ce este creat să fie, nu să nu fie.

Pyrrhus a răspuns la acestea cu afirmația că, dacă frica de moarte este naturală, atunci însuși păcatul este natural, căci frica este ceva păcătos.

Sf. Maxim răspunde la aceasta, făcînd distincția între frica conformă firii și între cea contrară firii. „Frica conformă firii, este o putere ce susține existența, prin ferire“.

Pe aceasta și-a însușit-o Hristos. „Pe cea contrară firii, ce se naște din părăsirea gîndirii (raționale), Domnul nu și-a însușit-o. Dar pe cea conformă firii, care indică puterea existentă în fire, de-a se menține în existență, a primit-o cu voia, pentru noi, Cel ce e bun. Căci, în Domnul nu premerg cele naturale voinței, ca în noi. Fiindcă, flămînzind cu adevărat, și însetînd, nu a flămînzit și a însetat în modul nostru, ci într-un mod mai presus de noi, adică cu voia. La fel și înfricoșîndu-se, nu se înfricoșa ca noi, ci mai presus de noi“ (col. 297).

Fiul lui Dumnezeu, preexistînd firii noastre asumate, și-a format-o cu voia Sa dumnezeiască. Iar, după ce și-a format-o, suporta cele ale firii noastre nu numai cu voia Lui dumnezeiască, ci și cu acordul în care se punea, cu aceea, voia Lui omenească. Căci, cum ar fi suportat și același Subiect, în mod liber, cele omenești și în mod neliber, din necesitate? Primindu-le cu voia omenească, în mod liber, omenescul Lui Hristos era în comunicare cu dumnezeiescul. Fiind de acord și cu voia omenească, cu voia dumnezeiască, S-a menținut și cu voia omenească fără de păcat. Iar, primind cele greu de suportat ale firii noastre, cu acordul voii, le primea cu rațiunea, căci voia e unită mereu cu rațiunea. Aceasta nu le făcea mai puțin greu de suportat. Și tocmai prin suportarea cu voia, le-a biruit și ne-a dat și nouă puterea să le biruim. Iar, prin aceasta, a împlinit iconomia mîntuirii. Omul se arată mai tare decît cele grele ale firii lui, nu ferindu-se de ele, nici oprindu-le să vină

asupra lui, și suportîndu-le cu voia. Aceasta s-a întîmplat întîi în Hristos, ca om, și din puterea Lui, și în noi. „Vorbind, în general, tot ce e natural (după fire) în Hristos are unit, cu rațiunea lui (omenească), modul mai presus de fire, ca să adeverească și firea prin rațiune, dar și iconomia prin mod".

Pyrrhus, declarînd că termenul „voință naturală" supără auzul celor mulți, Sf. Maxim i-a cerut să-i spună cîte feluri de viață recunoaște, în afară de cel dumnezeiesc. Și amîndoi au convenit că sînt trei feluri : al plantei, senzorial și înțelegător. De asemenea, au convenit că proprie plantei e mișcarea prin care se hrănește, crește și odrăslește, al vieții senzoriale, mișcarea prin impulsuri, iar, al celei înțelegătoare, libertatea. Căci, altfel, la ce le-ar servi înțelegerea ? Înțelegerea e ca să cunosc ceea ce e bun și folositor de făcut, de contrariul. Dar dacă nu-l pot alege pe acesta, la ce să-l cunosc ?

Sf. Maxim conchide : „Dacă, deci, celor înțelegătoare le aparține, prin fire, mișcarea liberă, atunci tot ce e înțelegător e și prin fire voitor. Fiindcă fericitul Diadoh al Foticeii a definit libertatea ca voință" (col. 301). Căci, cum ar fi voit de cineva, ceea ce săvîrșesc cu necesitate ?

Dumnezeu Cuvîntul a luat o umanitate înzestrată cu suflet și cu înțelegere, deci și cu voință. Prin urmare, Același este voitor și ca om, după ființă. Iar dacă e așa, termenul voința naturală nu poate supăra decît auzul ereticilor.

Pyrrhus s-a lăsat convins că sînt două voințe naturale în Hristos, corespunzătoare celor două firi ale Lui. „Căci nu era cu putință a fi identice între olaltă, ca să fie o singură voință, chiar dacă sînt ale Aceluiași, ca și firile, adică cea fără început și cea începută, cea necreată și cea creată, cea făcătoare și cea făcută, cea nemărginită și cea mărginită, cea îndumnezeitoare și cea îndumnezeită. Dar cei din Bizanț, opunîndu-se încă voințelor naturale, zic că Domnul a avut voința omenească prin însușire" (col. 301).

Sf. Maxim, răspunzîndu-i că și el (Pyrrhus) a fost înainte, căpetenia acestei învățături, îl întrebă ce înțelege prin „însușire" ? „Oare cea ființială, prin care Hristos, avînd cele două firi, își însușește cele ale firii omenești, sau cea prin relație, prin care ne însușim și ne îmbrățișăm cu iubire unii ale altora, fără să pătimim sau să lucrăm noi înșine prin acestea ?" Adică, și-a însușit Hristos cele dorite de alte persoane, fără să-i devină proprii, sau făcîndu-și proprie firea omenească, și-a făcut proprie și ființa ei. Prima alternativă anula întruparea Fiului lui Dumnezeu.

Pyrrhus a răspuns : „Evident că cea prin relație". Sf. Maxim îi răspunde că, în acest caz, Dumnezeu Cuvîntul nu S-a făcut om cu adevărat. Întruparea Lui este o nălucire. Căci ține de om să voiască prin fire, cum ține și să fie rațional prin fire. Omul nu învață să voiască sau să fie liber, precum nu învață să fie rațional. Deci, e voitor prin fire. Și aceasta înseamnă că e liber prin fire. El nu e condus de fire, ca existențele neînsuflețite, ci el însuși își conduce firea, prin fire. De firea lui ține libertatea sau voința, pentru că de ea ține și rațiunea. În aceasta, firea omenească e chipul celei dumnezeiești. Firea omului e deasupra

naturii lipsite de voință liberă și de rațiune. Ea e după chipul firii dumnezeiești : „Dacă omul a fost făcut după chipul dumnezeirii, celei mai presus de ființă, iar firea dumnezeiască e liberă prin fire, urmează că și omul, fiind, cu adevărat chipul ei, e liber prin fire. Iar dacă omul e liber prin fire, urmează că e voitor prin fire". Aceasta o arată faptul că e propriu tuturor oamenilor să voiască, nu numai unora, care învață aceasta (col. 305).

Dar dacă omul e voitor prin fire, iar Hristos a avut voința, după monoteliți, prin relație, atunci toate cele ale firii omenești le-a avut prin simplă relație". „Și astfel se vor dovedi, socotind învățătura întregii iconomii ca o nălucire".

Pyrrhus, bazîndu-se pe faptul că Părinții au spus de voința omenească a lui Hristos, că e a noastră, își repetă afirmația, că are voința omenească prin relație sau impropriere.

Sf. Maxim observă că, în acest caz, deoarece Părinții au spus și că Dumnezeu Cuvîntul „a luat firea noastră", urmează că El are și firea noastră prin impropriere sau prin relație.

Pyrrhus întreabă : Dar se mai poate spune că odată ce, ceea ce trăiește Hristos în Sine, e al nostru, „este propriu Lui prin fire ?"

Sf. Maxim îi răspunde : „Da."

Apăreau aci două înțelegeri ale asumării firii omenești și a voinței ei. Monofiziții înțelegeau că firea și voința omenească, asumate de Dumnezeu Cuvîntul, îi rămîne improprie, că nu devin fire și voință a Lui, cum îi sînt firea și voința dumnezeiască, pe care le are din veci. Îi rămîn străine.

Întrebînd Pyrrhus, pe Sf. Maxim, cum poate fi propriu lui Hritsos, ceea ce El trăește ca al nostru, acesta îi răspunde că „Același, fiind întreg Dumnezeu, cu umanitatea și Același, întreg om, cu dumnezeirea, Același, ca om, e supus în Sine și prin Sine cu umanitatea lui Dumnezeu și Tatăl, dîndu-ni-se nouă, ca chip și pildă desăvîrșită, spre imitare. Aceasta pentru ca și noi privind spre El ca spre Căpetenia mîntuirii noastre, să predăm ceea ce e al nostru lui Dumnezeu, ca să nu mai voim altceva, decît ceea ce voiește El".

Prin aceste cuvinte, Sf. Maxim nu intreprinde o explicare a modului cum Dumnezeu Cuvîntul e ipostas propriu al firii și voinței noastre, ci numai consecința acestui fapt : El poate preda umanitatea asumată Tatălui, plină de dragostea Lui filială, dar nu fără voia ei, ci ca pe una care, ea însăși, și-a însușit, prin voia ei, această dragoste. Prin însăși voia ei s-a făcut cu totul a Lui, pentru că El insuși și-a făcut-o a lui, nu lipsită de voința ei.

Pyrrhus răspunde că și el și aderenții lui cugetă la fel, cînd vorbesc de însușirea voii omenești de către Fiul lui Dumnezeu, pînă a și-o face o singură voie divină. Nu ascund în formula lor nici un vicleșug, ci voiesc să indice unirea extremă dintre voia dumnezeiască și omenească a lui Hristos.

Sf. Maxim îi răspunde că, după exemplul monoteliților, ar putea spune și Sever că nu vorbește de o singură fire, decît cu intenția de-a indica extrema unire realizată între firea dumnezeiască a lui Hristos și cea impropriată, prin relație (col. 305).

Atît Pyrrhus, cît și Sever, declarau că prin simpla relație firea și voia omenească pot deveni atît de unite cu firea și voia dumnezeiască, încît să constituie o singură fire și voință.

Dar atît prima, cît și a doua afirmație a lor, era fără temei. Numai fiind făcute fire și voință a ipostasului Cuvîntului, firea și voința omenească se pot uni la extrem, dar rămîn totodată deosebite de firea și voia dumnezeiască. De fapt, prin respingerea unei firi omenești, deosebite de cea dumnezeiască și a voinței omenești, deosebită de cea dumnezeiască, monofiziții și monoteliții, sau negau primirea acestora de către Dumnezeu Cuvîntul, vorbind numai de o improprieire exterioară a lor, care îi rămîn, deci străine, sau le considerau contopite în firea și voința dumnezeiască, sau în ceva de mijloc.

Monofiziții socoteau, de fapt, firea omenească incapabilă de-a se deschide celei dumnezeiești, iar monoteliții socoteau la fel voința omenească. Sau le considerau contrare celor dumnezeiești. De aceea, nu le vedeau păstrîndu-se în unirea cu cele dumnezeiești, într-un ipostas, ci le considerau numai impropriate — deci străine lui Hristos — putîndu-se pune uneori într-un acord exterior, sau afirmau contopirea lor în cele dumnezeiești. Deci, nu considerau pe Unul și Același Hristos, și Dumnezeu și om. Dumnezeu nu s-a putut face, după ei, și om deplin, rămînînd și Dumnezeu. Nici omul n-a putut fi făcut Dumnezeu, rămînînd și om. Fiecare este într-o neputință de-a se face și celălalt. Rămînea o incoherență între Dumnezeu și om.

Dar Hristos ne-a arătat că Dumnezeu se poate face și om, fără ca acela să devină și Dumnezeu și că omul poate fi făcut și Dumnezeu, fără a înceta să fie și om. A realizat în Sine o identitate ipostatică între Dumnezeu și om, dar nu de natură, rămînînd și Dumnezeu întreg și om întreg, pentru Dumnezeu și-a făcut proprie firea omenească, păstrînd-o și pe cea dumnezeiască.

Hristos a realizat unirea maximă între Dumnezeu și umanitate, sau unitatea ipostatică între ele, dar a păstrat nealterate firea dumnezeiască și omenească, și prin ele a făcut posibilă unirea maximă între Persoana Sa, atît cu Persoanele Tatălui și Duhului Sfînt, cît și cu persoanele umane. În El s-au întîlnit, astfel, la maximum, persoanele umane cu cele dumnezeiești.

Pyrrhus, ocolind mereu să admită o voință omenească în Hristos, ca voință naturală, afirma că în El e numai o voință din socotință.

Era un fel de dizolvare a firii omenești, rămînînd din ea o socotință, sau niște însușiri fără un suport propriu, ceea ce le făcea un fel de umbre inconsistente și făcea din întruparea Cuvîntului mai mult o nălucire, sau îl făcea pe El însuși un suport al lor. Iar aceasta punea în îndoială consistența umanității și diminua autenticitatea divinului, făcîndu-L chiar pe El capabil de oboseală, de foame etc.

Sf. Maxim observă că o voință derivată din socotință, face socotința aceea ființă, ceea ce e o absurditate. Pyrrhus declară socotința „un mod al vieții".

Sf. Maxim, remarcînd că poate fi un mod al vieții în virtute, sau în păcat, întreabă dacă socotința „este sau nu din alegere" ?

La răspunsul lui Pyrrhus, că e din alegere, Sf. Maxim întreabă din nou dacă alegerea se face voind și deliberînd, sau ne voind și fără deli-

berare. La răspunsul lui Pyrrhus, că alegerea se face voind și deliberînd, Sf. Maxim conchide : Așadar, socotința nu e voință. „Căci cum ar proveni voința din socotință“ ? Apoi, atribuindu-I lui Hristos o socotință din deliberare, Pyrrhus, îl face simplu om, care are în Sine neștiința și cele contrare, odată cu trebuie să ajungă la cunoștința și alegerea a ceea ce e bun prin deliberare.

La noi, ca simpli oameni, așa se întîmplă. Căci, avînd simpla dorință a binelui, ajungem la socotința, sau la hotărîrea a ceea ce e bine, prin cercetare și deliberare. Astfel, „socotința e modul nostru de întrebuințare a firii, nu e rațiunea firii însăși“. Căci, prin socotință putem întrebuința voința și contrar firii, „Dar în umanitatea Domnului, care nu subsistă în mod simplu, ca în noi, ci dumnezeiește — sau în ipostasul dumnezeiesc, nu se poate afirma socotința. Căci prin însăși existența ei, sau prin faptul de-a subsista dumnezeiește (de-a fi în ipostasul dumnezeiesc), avea în mod natural binele ca propriu și răul îi era străin... Nu cercetînd și deliberînd, ci întrucît subsistă dumnezeiește, prin însăși existența, avea din fire binele“ (col. 306—309).

Aceasta nu înseamnă că în Hristos binele nu era însoțit de o evidență a lui în fața rațiunii. Dar el apărea atît de clar și atît de conform cu firea umană, sau aceasta însăși îl simțea atît de conform cu ea și de rațional, încît nu era necesară o deliberare, pentru a ajunge la socotința despre superioritatea lui și la o luptă pentdu a-l alege. Deci, în Hristos nu era o oscilare anterioară între rău și bine, sau între ceea ce-i contrar și ceea ce-i conform cu voința divină.

Față de această afirmație a Sf. Maxim, Pyrrhus a întrebat : „Dar cum ? Virtuțile sînt prin fire ?“ Se introducea prin aceasta, discutarea unei noi teme.

Sf. Maxim i-a răspuns : „Da, prin fire (sînt naturale)“.

„Dar atunci, pentru ce nu există în toți cei de aceeași fire ?“, a întrebat Pyrrhus.

Sf. Maxim i-a răspuns : „Din faptul de-a nu pune, la fel, în lucrare cele ale firii, scop pentru care am fost făcuți“.

Dar atunci „cum cîștigăm virtuțile prin osteneală și nevoință, dacă sînt naturale ?“, a întrebat Pyrrhus.

El se dovedea, împreună cu toți monoteliții, necunoscînd firea umană ca bună, ca oscilînd între bine și rău, sau, mai degrabă, aplecată mai mult spre rău. Deci, creată de Dumnezeu astfel. Și de aceea, nesocotită de Dumnezeu vrednică să și-o asume, sau să o unească cu firea dumnezeiască, în ipostasul Său, necontopită cu aceea, sau nedezbrăcată de unele însușiri ale ei, ca voința.

Aceasta înțelegere pesimistă a firii omenești, făcea pe Dumnezeu însuși un cauzator degradat al ei, cu voia sau din lipsa de putere. Și toată lupta Sfîntului Maxim pentru asumarea și persistarea firii, voinței și lucrării omenești în ipostasul Cuvîntului, e o luptă pentru evidențierea valorii umanului și pentru posibilitatea îndumnezeirii lui.

Sf. Maxim, afirmînd o înțelegere optimistă a firii, răspundea că nevoința ascetică are numai rostul de-a activa pornirea spre bine, sau spre virtute, ce este în firea noastră, pornire pe care a acoperit-o obișnuința cu păcatul, prin înșelăciunea ce se poate introduce în suflet, prin simțuri.

„Nevoința și ostenelile s-au adăugat în cei iubitori de virtute numai spre depărtarea înșelăciunii, nu pentru a introduce virtuțile ca pe ceva nou, din afară. Căci ele sînt noi, din creație. De aceea, îndată ce se înlătură deplin înșelăciunea, sufletul arată strălucirea virtuții... Rațiunea cea după fire e cumințenie, judecata are în sine dreptatea; iuțimea (mînia) are în sine bărbăția; pofta, cumpătarea. Deci, prin înlăturarea celor contrare firii, se înstăpînesc și strălucesc cele conforme firii, precum, prin ștergerea ruginii, strălucește luciul și claritatea cea după fire a fierului“ (col. 309, 311).

Este de presupus că Sf. Maxim explică faptul înșelăciunii sufletului prin simțiri, pe de o parte, prin aceea că omul, ca ființă mărginită, aspiră spre bine, dar poate să-l caute și în mărginirea sa, pe de altă, prin faptul că bucuria ce o are prin simțiri și de cele materiale, poate să dea o precumpănire acestei bucurii, lăsînd pe al doilea plan cele spirituale. În Hristos însă, ca ipostas dumnezeiesc, firea omenească are evidența clară a superiorității celor spirituale și simțirea infinității binelui. Și, din alipirea la Hristos, îi pot veni și omului obișnuit o tot mai mare simțire a superiorității celor spirituale, ca bune.

Pyrrhus s-a lăsat convins de argumentarea Sf. Maxim că, în Hristos, nu a putut exista o socotință, ca produs al deliberării, deci al unei voințe lipsită de fermitate în bine prin fire. Dar Sf. Maxim vedea și în aceasta o negare din partea lor a firii omenești. De aceea, a continuat să argumenteze că lucrul principal este să recunoască în Hristos firea omenească.

Dar aceasta nu voiau să o recunoscă monoteliții, deși ei pretind că recunosc cele două firi în Hristos. „Căci, cînd spun o singură voință în Hristos, fie că voiesc să indice prin ea libera alegere, fie socotința, fie libertatea, sau alta..., vor fi siliți să indice pe cea dumnezeiască, sau pe cea îngerească, sau pe cea omenească. Și pe oricare dintre acestea ar numi-o..., ea este indicatoare a firii. Și astfel, ceea ce au voit să evite prin confundare, aceea s-au dovedit recunoscînd... De vor numi-o pe cea dumnezeiască, ei Îl recunosc pe Hristos ca fiind numai Dumnezeu prin fire. Iar dacă o vor numi îngerească, vor spune că El nu e nici Dumnezeu, nici om, ci vreo fire îngerească. Iar dacă omenească, Îl indică pe El om simplu și supus“ (col. 313).

Nerecunoscînd că voința omenească în Hristos e naturală, dar convins de argumentarea Sf. Maxim, că nu e nici o simplă socotință prin deliberare, Pyrrhus aleargă la altă soluție: socotință e o abilitate dobîndită prin obișnuință.

Sf. Maxim îi răspunde că, în cazul acesta, „Hristos și-a dobîndit deprinderea voinței și progresul în ea din învățătura și din înaintarea în ea“. Deci, înainte de învățătura și de deprinderea în ea, n-a avut-o.

„Pe lîngă aceasta, neadmițînd ei (monoteliții) o voință (omenească) naturală, o vor socoti sau ipostatică sau contrară firii. De vor zice că e ipostatică, Fiul va fi altfel voitor decît Tatăl... Iar de e contrară firii, vor face pe Hristos să cadă din firea Lui omenească, odată ce, cele contrare firii strică cele proprii firii“. Deci, voința ține de fire, chiar dacă se manifestă prin ipostas, ca și firea însăși. Dacă ar ține de ipostas, Tatăl n-ar voi, întrucît e Dumnezeu, ci, întrucît e Tată, voința Lui și ar

fi alta decît a Fiului. Dar dacă voința Tatălui și a Fiului și a Sfîntului Duh e una, ea este a firii sau naturală“ (col. 313).

Sau „dacă după Părinți, cei a căror voință e una, le e una și firea, iar după monoteliți, voința dumnezeirii și a umanității lui Hristos este una, aceștia vor spune că și cele două firi ale Lui sînt o singură ființă deosebită de a Tatălui și a Fiului.

Dar atunci cum mai avea în Hristos o Persoană dumnezeiască întrupată ?

Pyrrhus a întrebat : „Dar expresia lui Grigorie Teologul : „În cele ce le voiește Acela, nu e nimic contrar lui Dumnezeu, fiind întreg îndumnezeit“ (Cuv. 2 despre Fiul), nu e contrară celor două firi ?

Sf. Maxim îi răspunde : „Nicidecum. Dimpotrivă, e cea mai indicatoare dintre toate, a celor două voințe“. Pyrrhus nu observa că altceva înseamnă a fi Dumnezeu și altceva a fi îndumnezeit. Ceea ce e îndumnezeit e alta decît Dumnezeu, afară de cazul cînd „îndumnezeit“ era înțeles de contopit cu Dumnezeu. Monofiziții înțelegeau însă, în sensul din urmă cuvîntul „îndumnezeit“. Dar atunci ce folos mai are omul de îndumnezeire, dacă se topește în Dumnezeu ?

În acest caz, Dumnezeu se întrupează ca să nimicească umanul, nu ca să-l fericească. Monofiziții nu deosebeau unirea realizată, prin iubire, între doi, fără să fie confundați, de unirea în care unul e anulat de altul, sau amîndoi devin unul singur, amestecat din amîndoi, nemaiputîndu-se bucura unul de altul. Monofiziții și monoteliții aveau o gîndire simplistă, lipsită de spiritualitate.

Răspunzîndu-i Sf. Maxim că îndumnezeirea umanului indică două voințe în Hristos, Pyrrhus a cerut să-i explice aceasta. Sf. Maxim i-a dat pildă deosebirea între ceea ce pătimește arsura și ceea ce arde, între ceea ce e călcat și ceea ce calcă, între ceea ce vede și ceea ce e văzut, etc. Oriunde e o relație, sînt și cele în relație. O astfel de relație este între ceea ce e îndumnezeit și ceea ce îndumnezeiește. „Astfel, dacă îndumnezeirea voinței ar fi contrară celor două voințe, și îndumnezeirea firii ar fi contrară celor două firi“.

În continuare, Sf. Maxim explică și textele altor Părinți, pe care Pyrrhus le prezintă ca părînd să afirme o singură voință în Hristos, arătînd că în ele e vorba de două voințe (col. 317).

Un text, adus de Pyrrhus ca susținător mai categoric al unei singure voințe în Hristos, a fost cel al Sf. Atanasie : „S-a născut din femeie, dîndu-și chipul, alcătuindu-și chipul omului din prima plăsmuire, spre dovedirea trupului, fără voile și gîndurile omenești, în chipul comunității, căci, voința era numai a dumnezeirii.“

Sf. Maxim declară că, de fapt, firea omenească și-o formează Dumnezeu Cuvîntul numai prin voința Sa dumnezeiască. Căci, nici Adam n-a avut o voie a sa, premergătoare, formării sale. Dar precum Dumnezeu l-a creat pe Acela înzestrat cu voință omenească, așa și-a format și Cuvîntul umanitatea Sa, înzestrată cu voință. El n-a înnoit deci, rațiunea firii, ci modul aducerii la existență (col. 519). Apoi, Sf. Maxim dă un șir de exemple, prin care arată că Hristos a avut și voința omenească. Dăm din ele pe acesta : „A doua zi a voit Iisus să intre în Galileia“ (*Ioan*, I, 43). E vădit că a voit să intre, întrucît nu era acolo. Dar nu era

cu umanitatea. Așadar, a voit să intre ca om, nu ca Dumnezeu. Și era voitor ca om" (col. 324).

Apoi, pe acesta : „Iar dumnezeiescul Apostol zice despre Acelaşi în Epistola către Filipeni ; Ascultător făcîndu-Se pînă la moarte, iar moartea pe cruce (*Filip*, II ,8). Cum s-a făcut ascultător ; voind, sau nevoind. Dacă nevrînd, ar trebui să spună cu dreptate, că s-a supus din pricina tiraniei, nu din ascultare. Iar dacă voind, s-a făcut asculător nu ca Dumnezeu, ci ca om. Căci ca Dumnezeu nu e nici ascultător, nici neascultător. Acestea sînt proprii celor de rîndul al doilea și subordonate", spune dumnezeiescul Grigorie (*Cuv. 2 despre Fiul*)".

Acest exemplu ne arată în mod deosebit impostanța voinței omenești a lui Hristos pentru mîntuirea noastră. Dacă Hristos ar fi fost răstignit contrar voii Lui omenești, cum s-ar fi arătat, ca om, în acord cu Dumnezeu ? Și ce valoare ar mai fi avut moartea Lui pentru mîntuirea noastră ? Cum ar mai putea fi socotită moartea lui Hristos jertfă pentru noi, dacă a fost dat morții fără voia Lui ? (Despre jertfa adusă lui Dumnezeu cu voia omenească vorbește și Ps. 39, 9, col. 324).

Jertfa nu e un act negativ, ci pozitiv. Și nici lipsit de voința celui ce o aduce. Deși mă neg prin ea, dar mă neg voind și nu ca existență pur și simplu, ci ca existență separată de Dumnezeu și de semenii mei, mă neg ca existență împuținată, voindu-mă ca existență sporită, cum nu pot fi în izolare, ci în comuniune cu Dumnezeu și cu semenii. Această existență desăvîrșită a umanității a urmărit-o Hristos ca om, prin voința omenească, în acord cu voința dumnezeiască, prin care voia, și ca Dumnezeu, desăvîrșirea umanității. Acesta e și sensul cuvîntului : „ascultător făcîndu-se pînă la moarte", adică, mergînd în ascultare, nesilită de voia lui Dumnezeu, pînă la a primi și moartea. Aceasta e voia și Dumnezeu care știe că, numai depășind umanul pînă la ultimul grad, ținerea la sine, se unește în comuniunea deplină cu Dumnezeu.

O altă dovadă a voinței omenești a lui Hristos o vede Sf. Maxim în cuvîntul lui Dumnezeu, din Geneză : „Să facem pe om după chipul și asemănarea noastră" (*Gen.* I, 26). „Dacă omul e făcut după chipul ființei dumnezeiești, iar ființa dumnezeiască este liberă, rezultă că și chipul e liber prin fire, dacă păstrèază asemănarea cu arhetipul. Iar dacă e așa și dacă arhetipul, prin fire, s-a făcut și chip prin fire, urmează că același a fost voitor după amîndouă firile" (col. 324). Dumnezeu a creat și i-a dat o demnitate omului creat, înzestrîndu-l cu libertate și voind să-l mîntuiască de moarte și să-l îndumnezeiască nu fără voia lui. Iar un astfel de om, ca o operă jalnică a lui Dumnezeu, L-ar arăta pe Dumnezeu însuși ca lipsit de o prea mare putere. Fără un om înzestrat cu libertate, n-ar exista libertate nicăieri. Toată existența ar dovedi un nivel imperfect, lipsit de sens, de înălțimea reală și posibilă, o realitate închisă în legi și în întunericul unei monotonii lipsite de sens și de satisfacțiile dorite.

Dar Sf. Maxim declară, în continuare, că libertatea lui Dumnezeu e altfel decît a noastră. La Dumnezeu libertatea „e mai presus de ființă". La oameni, trebuie să și-o întărească și omul, făcînd din ea o aptitudine prin deprindere, iar aceasta cîștigîndu-ne-o prin ascultare de Dumnezeu. Căci omul trebuie să le aibe pe amîndouă, fiind o făptură

El e făcut liber, dar își întărește libertatea numai în comuniune cu Dumnezeu, în recunoașterea Lui ca izvorul vieții. În aceasta încă, s-a arătat demnitatea dată de Dumnezeu omului. L-a făcut pe om să-și țină și să-și întărească și el însuși libertatea. Însă omul, refuzînd ascultarea, și-a făcut voința slabă și pătimașă. De aceea Cuvîntul făcîndu-Se om, n-a luat această voință slabă și pătimașă, ci voința tare și ascultătoare dar a unei firi suferind de pătimirile de pe urma păcatului și o voință, avînd de suportat, cu greutate, aceste pătimiri, ca să le învingă. Dacă n-a luat Cuvîntul voința acestei firi, nu a mîntuit-o de păcat și de moarte, „dacă ceea ce n-a fost luat, n-a fost vindecat".

„Apoi, dacă puterea voinței firii este operă a lui Dumnezeu, iar după monoteliți, Cuvîntul n-a asumat-o împreună cu firea..., înseamnă că a respins-o, fie pentru că a disprețuit propria creație, fie pentru că a pismuit vindecarea noastră. Dar, în acest caz, El însuși s-ar fi arătat supus patimii, nevrînd sau neputînd să ne mîntuiască în chip deplin" (col. 328). Neasumarea voinței omenești de către Dumnezeu Cuvîntul, împreună cu firea, ar fi semnul unei slăbiciuni chiar a lui Dumnezeu. În acest caz, însăși crearea firii omenești, fără voința omenească, s-ar dovedi un act nevrut de El, adică L-ar coborî pe Dumnezeu în sens panteist. Și atunci de ce ar mai fi asumat Cuvîntul o fire umană fără voință, după afirmația monotelită, sau o fire omenească mai mult părută, după afirmația monofizită ?

Apoi, Sf. Maxim dă cuvinte ale lui Hristos, în care vorbește și de voința Sa dumnezeiască. De exemplu : „Precum Tatăl scoală morții și îi face vii, așa și Fiul îi face vii pe cei ce voiește" (*Ioan* V, 21).

După ce Pyrrhus s-a lăsat convins despre cele două voințe în Hristos, s-a convenit să se treacă la o discuție despre cele două lucrări.

De la început, Pyrrhus a recunoscut că dovezile aduse de Sf. Maxim în folosirea celor două voințe, sînt și dovezi despre cele două lucrări.

„Iar acum, recunoscîndu-se că e propriu naturii a voi și aceasta, implică lucrarea ca proprie și ea a naturii..., socotesc că e de prisos a mai folosi vreun cuvînt despre aceasta".

Dar Sf. Maxim a găsit că e bine și pentru cei simpli, care pot fi lesne amăgiți de cei ce susțin o singură lucrare a lui Hristos, să se aducă și niște dovezi deosebite, despre cele două lucrări ale Lui. Și-și începe dovedirea despre acestea, zicînd : „În scrierile tale am aflat că dogmatizezi o unică lucrare a lui Hristos, ca întreg. Dacă e o unică lucrare a Lui, ca întreg, iar acest întreg este ipostasul, această lucrare unică se va dovedi ipostatică și El ca avînd o altă lucrare, precum e un alt ipostas decît Tatăl și Maica, odată ce Hristos nu e nici unul dintre ei" (col. 336).

Pyrrhus trăgea, din afirmarea Sf. Maxim, concluzia că dacă lucrările țin de firi, atunci și omul, avînd suflet și trup, ca două firi, va avea două lucrări și nu una, în calitate de unică persoană. Deci, Hristos va avea trei lucrări și nu două.

Sf. Maxim observă că nu se poate spune că sufletul și trupul sînt două firi, chiar dacă acestea nu sînt una după substanță. Căci oamenii, fiind de o specie, sînt și de o fire. Dar de aci nu se poate spune că sufletul și trupul lor sînt de o substanță. Cei ce îl socotesc pe om două firi, din pricina deosebirii după substanță a sufletului și a trupului, îi atribuie în mod greșit două lucrări. Dar văzînd pe om ca unul după

fire, prin faptul că toţi toamenii sînt una, după specie, cu ceilalţi chiar dacă e din două substanţe diferite, îi atribuim o singură lucrare după fire, şi nu după ipostas.

Pyrrhus observă că odată cu lucrările se introduc, după Nestorie, persoanele. Deci, cei ce afirmă două lucrări în Hristos primesc erezia lui Nestorie, despre cele două persoane în Hristos.

Sf. Maxim răspunde că dacă „odată cu lucrările se introduc persoanele, urmează că odată cu persoanele se introduc lucrările". Dacă ar fi aşa, monoteliţii ar trebui, ca pentru lucrarea cea una a dumnezeirii, să afirme o singură Persoană a Lui Dumnezeu, sau pentru cele trei Persoane ale lui Dumnezeu, să afirme trei lucrări diferite în El. Sau să admită numai o unire, prin relaţie, a lucrărilor lui Hristos, ca lucrări săvîrşite de două persoane, prin bună înţelegere.

Dacă odată cu lucrarea trebuie să se afirme şi persoana, noi, care cunoaştem o unică lucrare, după specie, în multe persoane, ar trebui să spunem, fie că toate ipostasurile de aceeaşi specie sînt unul, fie că, din pricina multor persoane, sînt multe şi lucrările şi fiecare persoană e de altă specie. Sau, „dacă după monofiziţi, odată cu lucrarea se introduce şi persoana, şi de aceea, nu admit în Hristos două lucrări, vor trebui să admită odată cu multe lucrări şi multe persoane (nu numai două ca Nestorie), şi aşa se vor arăta nesfîrşite persoanele şi lucrările Lui". Sau din acea strictă implicare a persoanei în lucrare, urmează că, odată cu negarea lucrării, se neagă şi persoana. Deci monoteliţii, negînd cele două lucrări prin confundarea lor, Persoana lui Hristos, ca Dumnezeu şi om.

De fapt, deşi monoteliţii păreau să accentueze importanţa decisivă a persoanei drept cauză a lucrării, ei confundau persoana cu natura. Nu înţelegeau că persoana e modul în care firea subsistînd concret, se activează ca fire, ca voinţă şi ca lucrare. Ei nu vedeau cum se activează aceeaşi fire, voinţă şi lucrare în mai multe persoane, sau două firi, prin aceeaşi Persoană a lui Hristos, pentru a se realiza unitatea de comuniune între persoanele dumnezeieşti şi omeneşti, şi între unele şi altele. Identificarea persoanei cu firea aduce, de fapt, fie o separaţie între persoane, neavînd aceeaşi fire ca bază a unei unice voinţe şi lucrări, fie o identitate între persoane, văzîndu-se în Dumnezeu şi oameni, firea lor cea una, contopind persoanele. Iar în Hristos s-ar socoti cele două firi ca două persoane, sau Persoana Lui unică, cu o fire unică. Totul ar fi într-o confuzie sau într-o separaţie. Nici o persoană n-ar avea nici o valoare pentru alta. Nici persoanele umane n-ar avea o valoare reală, neexistînd Persoanele divine, care să le acorde, datorită iubirii dintre ele, atenţia lor iubitoare.

Pyrrhus, continuînd să nu înţeleagă deosebirea între persoană şi fire, şi ştiind că în Hristos e o singură Persoană şi socotind că în El e şi o singură fire, voinţă şi lucrare, întreabă : „Nu era unul Cel ce lucra ?"

Sf. Maxim, răspunzînd că e Unul, Pyrrhus conchide, în mod greşit : „Dacă, deci, e Unul Cel ce lucra, atunci şi lucrarea era una, ca fiind a unuia" (col. 340). El nu înţelegea deosebirea între Persoană, ca Subiect *care* lucrează şi firea, *prin care* lucrează, deci, în Hristos, între Subiectul cel Unul şi firile cele două, prin care lucra. Nu înţelegea că firea,

în subsistența ei concretă, ia modul prin care e activată, iar, în Hristos, firea omenească primește acest mod de la Acela prin care e activată, în baza faptului că e Acela, prin care firea dumnezeiască a creat-o pe ea. Dacă, creînd-o a pus-o în lucrare, fiind și autorul lucrării ei, cum n-ar putea, dîndu-i existență în Sine, ca Subiect al ei, să nu-i fie și Cel prin care e activată? Precum n-a creat o fire lipsită de voința ei, deci de o detenție proprie, așa n-a creat-o nici ca o fire inertă, lipsită de mișcare. Și, făcîndu-și-o proprie, sau făcîndu-Se Subiect al ei, cum nu s-ar face și Subiectul ei în tot ce este ea, adică al firii înzestrate cu voința și cu lucrare? E o mare cinste pentru om, să se facă Dumnezeu însuși Subiect al lucrării omenești, unind-o, în chip neconfundat, cu lucrarea firii Sale dumnezeiești. La ce înălțime nu e ridicată ea? Dar Dumnezeu însuși a creat-o înzestrată cu această cinste. Dumnezeu însuși vrea să lucreze asupra creației, nu numai prin simpla lucrare a Sa, ci prin lucrarea Sa unită cu lucrarea omului. El nu vrea să desființeze lucrarea omenească. De altfel, chiar lucrarea Providenței lui Dumnezeu asupra naturii umane, se acomodează lucrării acesteia.

Afirmării greșite a lui Pyrrhus că Hristos fiind Unul, una era și lucrarea Lui, Sf. Maxim îi răspunde cu întrebarea: „Acest unul Hristos, e Unul prin ipostas, sau prin fire?"

Pyrrhus îi răspunde: „Prin ipostas, căci prin fire e îndoit". Fiindcă monoteliții, afirmînd o singură voință și lucrare în Hristos, recunoașteau două firi.

Acest răspuns năștea întrebarea: Pe ce-și bazează atunci ipostasul lucrarea? Și ce rost mai avea dualitatea firilor în Hristos?

Sf. Maxim se mulțumește însă, să tragă din răspunsurile lui Pyrrhus concluzia: „Dacă lucrarea este ipostatică, odată cu mulțimea ipostasurilor se va introduce și deosebirea lucrărilor".

Pyrrhus nu răspunde la această observație a Sf. Maxim, ci introduce subtilitatea artificială că Hristos, deși avea o singură lucrare, lucra îndoit, prin faptul că avea două firi. Dar ce deosebire este între a lucra îndoit și a nu avea două lucrări, nu spune. Și e imposibil de spus. El se mulțumea să afirme că fiind un singur ipostas, deși avea două firi, avea o singură lucrare, dar lucra îndoit. Credea că evită doimea lucrărilor, prin faptul că Cel ce lucra era Unul. Dar afirma că în baza doimii firilor, lucra îndoit. Însă nu spunea ce însemna faptul că Hristos lucra îndoit, dar lucrarea era una. N-avea Hristos conștiința că lucra nu numai ca Dumnezeu, ci și ca om, pentru mîntuirea și îndumnezeirea umanității? Și că, lucrînd și ca om, deci prin toată firea omenească?

Această întrebare i-o pune de fapt Sf. Maxim, arătînd absurditatea tuturor răspunsurilor care ar nega doimea lucrărilor. De afirmați o singură lucrare, „ce fel de lucrare pretindeți că e aceasta? Dumnezeiască sau omenească, sau nici una din aceste două? Dacă e dumnezeiască, veți spune că Hristos e numai Dumnezeu; iar de e omenească, veți spune că nu e deloc Dumnezeu, ci numai om; iar de nu e nici una din acestea, nu veți dogmatiza pe Hristos nici Dumnezeu, nici om, ci neexistînd?" În nici unul din aceste trei cazuri omul nu e mîntuit, căci dacă e numai Dumnezeu, omul s-a topit în El, de e numai om, n-ar cine să-l mîntuiască, iar de nu e nici Dumnezeu, nici om, Hristos nu există real, căci ceva care nu e nici unul, nici altul, nu există.

Pyrrhus caută să scape, iarăși, de concluziile absurde ce rezultă dintr-o unică lucrare a lui Hristos, printr-o altă subtilitate artificială, sau necorespunzătoare realității.

Lucrarea lui Hristos e și dumnezeiască și omenească, deci e una, pentru că nu e prin rațiunea firii (a firilor), ci prin modul unirii lor, sau prin cuvintele lui : „Afirmînd o unică lucrare a dumnezeirii și a umanității Lui, nu spunem că aceasta îi aparține prin rațiunea firii, ci prin modul unirii", adică prin faptul că din unirea firilor a rezultat un ipostas. Aceasta înseamnă că ipostasul, provenit din unirea firilor, a anulat doimea lucrărilor. Dar aceasta ar obliga pe monoteliți să spună că și unirea firilor într-un ipostas a anulat doimea lor.

Sf. Maxim vorbea și el de o înnoire a modului lucrărilor celor două firi, dar prin aceasta nu înțelegea o contopire a lor într-o unică lucrare, ci interinfluiențarea lor.

Monofiziții erau cel puțin consecvenți, cum nu erau monoteliții. Ei mergeau pînă la capăt în gîndirea lor simplistă, care nu vedea unitatea ipostasului împăcată cu doimea firilor. Monoteliții nu mergeau în această gîndire simplistă pînă la capăt. Ei nu admiteau în unitatea ipostasului, cele două voințe și lucrări, dar admiteau cele două firi, ceea ce-i punea în contrazicere cu ei înșiși.

Sf. Maxim pune în evidență alte concluzii absurde, se rezultă din teoriile contradictorii, pretins subtile, ale monoteliților : Dacă lucrarea cea unică i-a venit lui Hristos din unire, urmează că înainte de unire era nelucrător și i s-a impus, cu sila, de creatură. Dar atunci cum a creat lumea ? Iar dacă Tatăl și Duhul Sfînt n-au asumat trupul, nu sînt lucrători, deci nici Creatori. Dar aceasta înseamnă că Persoanele Treimii nici nu există.

Și iarăși : Dacă unirea lui Hristos, nu are temeiul în firile ce au intrat în relație, cum au intrat ele în relație ? (col. 340). Și iarăși, dacă monoteliții aduc numai o unică lucrare a lui Hristos, ea trebuie să fie sau creată, sau necreată — căci ceva la mijloc nu poate fi. De o vor numi creată, ea „va caracteriza numai o fire creată", deci, nu va fi a lui Dumnezeu și Hristos nu ne va putea mîntui și îndumnezei prin ea. Iar de o vor numi necreată, „va caracteriza numai o fire necreată". Deci, nu pot fi două firi în Hristos. Și atunci pe cine mai mîntuiește El ? Și pentru ce a mai produs aparența întrupării ?

Sf. Maxim citează, ca definiție monotelită a lucrării celei unice a lui Hristos, afirmarea lui Cyrus de Phasis, patriarhul monotelit al Alexandriei, că Hristos lucra prin ea și cele dumnezeiești și cele omenești. Dar cum ar fi săvîrșită prin aceeași lucrare cele deosebite, odată ce nici o lucrare creată nu poate face aceasta ? Nu poate tăia focul, nici aprinde tăierea. „Dacă, deci, nu se observă aceasta în nici una din cele create, cum nu vă temeți să spuneți că Fiul Cuvîntul întrupat și făcut om în mod ființial, a săvîrșit prin aceeași lucrare minunile și a suportat patimile, care se deosebesc, prin rațiunea firii, unele de altele ?" (col. 344).

Pyrrhus citează din Sf. Ciril din Alexandria expresia că, Hristos „a manifestat în amîndouă aceeași lucrare".

Sf. Maxim îi răspunde că „această expresie nu se împotrivește celor două lucrări. Căci, n-a afirmat o unică lucrare naturală a dumnezeirii

și a umanității lui Hirstos. E ca și cum ar spune ca e o singură lucrare a focului, fie că e prin materie, fie fără materie. Așa și Părintele, n-a spus că lucrarea celor două firi e una, ci că lucrarea dumnezeiască..., aflîndu-se ființial în Cuvîntul întrupat..., nu săvîrșea numai prin porunca atotfăcătoare faptele dumnezeiești..., ci și prin atingerea trupului Său... Aceasta vrea să o spună cînd zice „prin amîndouă"... Căci, prin amîndouă acestea, adică prin porunca și atingerea trupului, se cunoșteau lucrarea dumnezeiască prin faptele înseși, nevătămînd în nici un fel lucrarea omenească a trupului, naturală și pătimitoare, asemenea celei a noastre ; dimpotrivă, păstrînd-o în manifestarea proprie ei, precum și sufletul își manifestă, prin trupul propriu și prin lucrarea lui naturală, ca printr-un organ, cele proprii sau lucrarea sa naturală."

Deși sufletul și trupul sînt o singură fire, prin faptul că le vedem unite în toată specia umană, sau în toți indivizii ei, totuși, fiind două substanțe, îi slujesc Sf. Maxim ca exemplu despre modul cum, prin ambele lucrări ale lui Hristos se împlinește totuși o unică faptă. Așa se săvîrșesc fapte unice, din unirea lucrării firii dumnezeiești și omenești într-o singură Persoană. Atingerea mîinii arată că nu e anulată firea omenească și lucrarea ei, prin lucrarea vindecătoare a firii dumnezeiești, ci ambele sînt unite într-o singură faptă, de Același ipostas. „Căci întinderea mîinii și atingerea și apucarea și amestecarea, prin ea a tinei și frîngerea pîinii, și simplu, tot ce se săvîrșea prin mînă sau prin alt mădular, sau parte a trupului, era propriu lucrării naturale a umanului lui Hristos. Dar prin ea, era lucrător, ca om, Același, care era Dumnezeu prin fire și lucra în mod natural cele dumnezeiești. Aceasta ca să se adeverească fiind amîndouă după fire, arătîndu-Se că este, cu adevărat, Dumnezeu desăvîrșit și om desăvîrșit, afară numai de păcat" (col. 544—545).

„Dumnezeu Cuvîntul a arătat că a creat substanța „împlinind ochii orbului cu ceea ce le lipsea, calitatea, prefăcînd apa în vin, cîtimea, înmulțind pîinile" (col. 545). El a vindecat substanța, a putut să-i schimbe calitatea și a putut înmulți individuațiunile ei în mod mai presus de legile firii, pentru că El le-a creat tot în mod mai presus de aceste legi.

Iar în faptul că și-a însușit respirația, grăirea, vederea, auzirea, mirosul, mișcarea mîinilor, umblarea omului și celelalte cîte se arată, în mod neschimbat, în firea lucrării celei naturale, a arătat în mod special că El susține, în general, firea omenească, prin aceste componente sau forme ale lucrării ei. Dacă nu și-ar fi însușit acestea, ar fi arătat că nu El este Creatorul și Susținătorul lor, sau al mișcării necesare a firii ; sau ar fi negat ceea ce a creat. Dar atunci cum ar fi apărut ele, sau cum s-ar susține și de ce ar fi necesare pentru existența și persistența firii omenești create ? Căci lucrarea e trăsătura susținătoare a firii" (col. 348).

Acest argument al Sf. Maxim e și o explicație, pentru faptul că Dumnezeu Cuvîntul și-a putut uni firea omenească și formele ei de-a se menține, cu firea Sa dumnezeiască, prin care le-a creat și le susține.

Aceasta, mai ales, prin faptul că prin unirea celor omenești cu cele dumnezeiești, în ipostasul Cuvîntului, arată și scopul sau sensul pentru care a fost creată firea omenească, cu dinamismul însușirilor ei.

Căci omul n-a putut fi creat fără un scop. El a fost creat și se menține prin însușirile firii lui, pentru a înainta spre infinitatea spre care aspiră, adică spre unirea tot mai strînsă cu Dumnezeu. Prin mîncare și odihnă se menține, prin auzire și grăire poate înainta spiritual în iubirea de Dumnezeu și de semeni. Aceste forme de lucrare arată că Dumnezeu a creat firea umană, spre susținerea și înaintarea ei spirituală în El. Dar, după căderea în păcat, numai în Hristos, firea omenească a putut fi readusă la folosirea în acest scop a formelor ei de lucrare.

Pyrrhus s-a declarat de acord cu acest argument al Sf. Maxim, pentru menținerea lucrării omenești în Hristos. Dar a mai întrebat pentru ce Dionisie Areopagitul a declarat, în *Epistola către Gaius*, că Hristos a arătat în El „ca o lucrare nouă, pe cea teandrică ?"

Sf. Maxim l-a întrebat dacă noutatea exprimă cîtimea sau calitatea.

Răspunzînd Pyrrhus că noutatea exprimă cîtimea, deci lucrarea nouă, de care vorbește Dionisie, este o alta decît cele două, Sf. Maxim l-a dezaprobat, pe baza Apostolului Pavel : „Iată, toate s-au făcut noi" (*II Cor.* V, 17). Dacă toate s-au făcut noi, noutatea n-a putut introduce altceva decît „toate". Noutatea e calitate. „Iar dacă noutatea este calitate, nu arată o singură lucrare, ci modul nou și negrăit al manifestării lucrărilor naturale ale lui Hristos, mod potrivit interiorității reciproce a firilor (al perihorezei), ai viețuirii Lui omenești străine minunate și necunoscute firii create" (col. 348).

Dacă însăși lucrarea omenească arată o mișcare a firii spre orizontul necreat, cu atît mai mult arată aceasta pătrunderea ei de lucrarea dumnezeiască. Ea e ridicată chiar în orizontul dumnezeiesc, fără contopirea ei în cea dumnezeiască. Dacă prin firea ei, lucrarea omenească este orientată spre orizontul dumnezeiesc, e de înțeles că nu e opusă lucrării dumnezeiești, care o pătrunde, ci dimpotrivă, e ajutată de aceea să se înalte în orizontul dumnezeiesc ; sau e calificată de lucrarea dumnezeiască, fără să înceteze de-a fi omenească.

Pyrrhus întreabă, din nou : „Așadar, nici expresia «lucrare teandrică» nu arată o unică lucrare ?"

Sf. Maxim îi răspunde : „Nu. Dimpotrivă. Cuvîntul redă, în mod concentrat, lucrarea firilor numărate, dacă, negîndu-se extremele (lucrării exclusive omenești, sau exclusive dumnezeiești), nu se introduce totuși nimic mijlociu în Hristos. Căci, dacă s-ar atribui lucrarea teandrică, ca o unică lucrare, Hristos ar avea o altă lucrare decît a Tatălui, dacă cea a Tatălui nu e teandrică și dacă ea ar caracteriza o fire teandrică" (col. 348).

Astfel, numele de lucrare teandrică exprimă numai noutatea lucrării omenești a lui Hristos, adică numai o altă calitate a ei, nu o altă lucrare. „Și cei ce învață despre acestea, au spus că e altceva cîtimea și altceva calitatea".

Acestei precizări, Pyrrhus i-a opus afirmația : „Noutatea nu e nici cîtime, nici calitate, ci substanță (esență)".

Sf. Maxim i-a răspuns : „Mă mir că îndrăznești să spui aceasta ?" Și l-a întrebat : „Ce se opune ființei (substanței) ?"

Pyrrhus i-a răspuns : „Ceea ce nu este", adică lui „a fi", a nu fi".

„Și ce se opune noutății", l-a întrebat, în continuare, Sf. Maxim.

„Vechimea", a răspuns Pyrrhus.

Deci, noutatea nu e ființă, cum nu e nici vechimea. Ci calitate.

Astfel, lucrarea teandrică, numită de Dionisie nouă, nu e o altă lucrare după ființa ei, ci însăși lucrarea omenească, pătrunsă de puterea dumnezeiască. Pentru că el a rămas în acord cu Părinții, că cele ce au aceeași ființă, au și aceeași lucrare și cele ce au aceeași lucrare, au aceeași ființă.

Pyrrhus a opus acestei afirmații a Sf. Maxim observația : „Aceasta s-a spus de Părinți despre teologie (despre Dumnezeu), nu și despre iconomie (despre întruparea lui Hristos)". Deci lui Hristos nu I se mai potrivește să I se atribuie o lucrare dumnezeiască, comună cu a Tatălui și a Sfîntului Duh, pentru că are aceeași ființă și o lucrare omenească comună cu a oamenilor.

Sf. Maxim observă că, dacă Părinții au declarat că numai lui Dumnezeu I se potrivește spusa, că, cei ce au aceeași ființă, au și aceeași lucrare, iar Cuvîntului întrupat nu I se mai potrivește, atunci El nu mai e Dumnezeu. „Dacă după întrupare nu mai e teologhisit, împreună cu Tatăl nu mai trebuie nici numărat în invocarea de la Botez și credința în El și propovăduirea Lui sînt deșarte" (col. 348). Dar dacă ar fi așa, de ce a mai spus Cuvîntul întrupat : „Tatăl Meu pînă acuma lucrează, și Eu lucrez" (*Ioan*, V, 17). Și după alte asemenea citate, Sf. Maxim conchide : „Acestea toate Îl arată pe El nu numai fiind, după întrupare, de aceeași ființă cu Tatăl, ci și de aceeași lucrare".

Și iarăși, dacă Providența, sau susținerea și cîrmuirea lumii, este o lucrare a lui Dumnezeu, sau a Persoanelor Sfintei Treimi, Celei de o ființă, iar Cuvîntul cel întrupat nu mai are această lucrare, El nu mai este Dumnezeu, sau de o ființă cu Tatăl și cu Sfîntul Duh.

Și iarăși, dacă lucrarea creatoare este o lucrare a lui Dumnezeu, sau a Persoanelor Sfintei Treimi, Celei de o ființă necreată, iar Cuvîntul cel întrupat nu are o împreună lucrare cu Tatăl și cu Duhul Sfînt, n-a avut nici lucrarea creatoare, și, deci, nu a fost Dumnezeu și nici de o ființă necreată, împreună cu Tatăl. Căci nu a putut cădea de la acest nivel prin întrupare. Fiindcă, dacă ar fi putut cădea de la nivelul de Dumnezeu, sau de o ființă cu Tatăl și cu Duhul Sfînt, însăși ființa dumnezeiască a Lui ar fi putut decădea. Iar aceasta ar face posibilă și decăderea ființei dumnezeiești a celorlalte Persoane dumnezeiești și Dumnezeu n-ar mai fi Dumnezeu, nesupus schimbării.

Și iarăși, dacă Cuvîntul lui Dumnezeu n-ar avea lucrarea dumnezeiască după întrupare, minunile săvîrșite de El n-ar fi o dovadă a dumnezeirii Lui, sau desființimii Lui cu Tatăl și cu Duhul Sfînt (col. 524). Atunci prin ce am mai ști că El este Dumnezeu, Care, făcîndu-Se și om, a realizat prin Sine, pe lîngă comuniunea eternă cu Tatăl, și comuniunea cu noi, în veacurile nesfîrșite, punîndu-ne pe noi, prin Sine, în comuniunea veșnică cu Tatăl și cu Duhul Sfînt. El s-ar despărți, prin întrupare, și de Tatăl și ar rămînea despărțit și de oameni. Și întruparea Fiului lui Dumnezeu, care Îl lasă și Dumnezeu și-L face și om și de care ne asigură Hristos însuși, Apostolii și Părinții Bisericii, ar fi o nălucire lipsită de orice rost.

În Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu a cinstit pe om nu numai pentru că S-a făcut subiectul a tot ce ține de ființa omului, afară de păcatul care nu ține de ființa lui, smerindu-Se și „ascultător făcîndu-Se

pînă la moarte“, ci și pentru că a înălțat formele de lucrare ale omului, umplîndu-le de lucrarea dumnezeiască. Deci, le-a umplut și de slava Sa dumnezeiască, pînă la gradul desăvîrșit al ei, de după înviere și înălțare, fără să anuleze experiența ei omenească și modul omenesc al strălucirii ei.

Umanul e din nimic și poate fi socotit mai mic decît un fir de praf în raport cu dumnezeirea. Dar nu numai umanul se resimte în întregimea lui de ceea ce-i dumnezeiesc, ci și tot ce-i dumnezeiesc se arată prin omenesc. Cuvîntul trăiește ca Fiu al Tatălui, nu numai ca Dumnezeu, ci și ca om, sau are în simțirea Sa dumnezeiască de Fiu și simțirea omenească, însușindu-și smerenia ei omenească, dar umplînd-o, totodată, pe aceasta, de conștiința slavei dumnezeiești, de care e învrednicită. Căci între slavă și smerenie nu e o opoziție, ci o convergență. Pentru că numai în smerenie, creatura cunoaște la maximum mărirea lui Dumnezeu și se umple de ea.

Fiul lui Dumnezeu trăia și pe pămînt, chiar în actele Sale prin care susținea lumea, conștiința că e și om, precum se știa Creator al lumii, deși nu înceta de-a se ști și om creat. Aceasta umplea de slavă umanitatea Sa încă de pe pămînt, dar de o slavă acoperită de smerenie. Dar, după înălțare, slava era trăită de Hristos, ca om, în mod descoperit, deși trăia, în mod acoperit, și smerenia, după firea umanității Sale. E slava pe care a arătat-o pe pămînt, descoperită anticipat la Schimbarea la Față.

Că această slavă descoperită a primit-o Hristos după înviere și înălțare ca om, fără să înceteze să o trăiască, concomitent cu smerenia Sa omenească, cea după fire, o arată Sf. Apostol Pavel prin cuvintele că *„a fost înălțat“* după „ascultadea Sa pînă la moarte“, *nu că S-a înălțat*. El însuși. L-a înălțat Tatăl la slava dumnezeiască, mai presus de toate făpturile, prin ceea ce a depășit numele ce se pot da acestora, ca unele ce sînt definite, dar a primit de la Dumnezeu, ca om, totuși un nume, însă un nume căruia I se închină toate făpturile. Se arată, în aceasta, smerenia ființială a Lui, ca om, dar și slava Lui dumnezeiască, la care a fost ridicat. „Pentru aceea și Dumnezeu L-a preaînălțat și I-a dăruit Lui nume, care este mai presus de orice nume, ca întru numele Lui tot genunchiul să se plece, al celor cerești și al celor pămîntești și al celor dedesubt și să mărturisească toată limba că Domn (Stăpîn) este Iisus Hristos, întru slava lui Dumnezeu — Tatăl“ (*Filip*, II, 9—11).

Strălucirea slavei dumnezeiești în umanitate arată, nu numai lucrarea dumnezeiască, ci și experiența sau pătimirea ei fericită de către umanitate, ca printr-un fel de lucrare a acesteia. Ea poate fi exprimată și ca transparență a luminii dumnezeiești prin umanitate, transparență, care dovedește și capacitatea ei de mediu al luminii dumnezeiești. Noi nu putem cunoaște sau vedea pe Dumnezeu, decît prin mediul creației și în special, prin mediul omenescului. Dumnezeu se arată într-o frumusețe ce se explică din mediul uman și umanul se arată într-o frumusețe ce se datorește izvorului dumnezeiesc al luminii. Pe Tabor se vedea lumina divină pe fața lui Hristos, strălucind ca soarele. Dar aceasta pentru că însăși fața omenească strălucea ca soarele, datorită capacității de-a fi mediu al luminii dumnezeiești. Îmbrăcarea trupului omenesc al lui Hristos, după înviere, în lumină, a făcut iconografia ortodoxă să redea

trupul lui Hristos ca alb. Dar chiar albul acesta are forma trupului Său, neanulîndu-L.

Lucrarea omenească a lui Hristos e mai accentuată cît timp este pe pămînt, chiar în oboselile și pătimirile Lui, deși nu e absentă în El nici tăria lucrării dumnezeiești. Dar, ea nu lipsește nici în starea Lui de slavă, de după înviere. Dar, în acea stare, ea are caracterul unei altfel de pătimiri. Ea se numește atunci pătimire, nu pentru durerea suportată de firea Lui omenească, ci pentru faptul că toată slava de care e făcută părtașă, nu o produce ea, ci i se dăruiește, iar ea a sporti în simțirea, în experiența ei. Dar nici aceasta nu e o pură pasivitate. Și în aceasta se arată marea putere la care a fost ridicată firea omenească, încît poate cuprinde și experia toată slava dumnezeiască, sau slava dumnezeiască poate lua dulceața și frumusețea deosebită, pe care o poate primi prin firea omenească. Acest sens pozitiv al pătimirii omenești, ca lucrare, îl va arăta Sf. Maxim în continuare.

După ce el a adus dovezile amintite, despre amîndouă lucrările în Hristos, Pyrrhus bătînd în retragere, a răspuns că „afirmînd o singură lucrare în Hristos, nu o face spre desființarea lucrării omenești, ci fiindcă ea e opusă lucrării dumnezeiești, întrucît e pasivitate". Așa au socotit-o și Părinții.

Era o nouă formă a simplismului monotelit, care, nevăzînd în pătimire un sens pozitiv, nu o înțelegea ca tărie a răbdării, sau ca bucuria de ceea ce se primește, ci ca simplă nemișcare. Era o gîndire care nu vedea decît opoziția între cele omenești și dumnezeiești, nu și convergența lor.

La aceasta, Sf. Maxim i-a răspuns : Dacă pe motiv că Dumnezeu e lucrător atotputernic, socotești lucrarea omenească opusă ei, pentru că este pasivitate, atunci și ființa omenească trebuie să o socotești rea, pentru că cea dumnezeiască este bună.

Iar, la întrebarea precisă a lui Pyrrhus : „Dar n-au numit Pătinții mișcarea omenească, pasivitate ?" Sf. Maxim i-a răspuns :

„Au numit-o în multe feluri, după subînțelesurile aflate în ea". Au numit-o și putere și lucrare și pasivitate. Au numit-o pasivitate, întrucît nu există, ca mișcare, prin ea, ci prin actul creator al lui Dumnezeu. Dar întrucît Dumnezeu n-a făcut creatura fără putere, fără lucrare, au numit-o și lucrare. Și fiind făcută lucrare de Dumnezeu, ea nu se opune lui Dumnezeu, ci e făcută pentru căutarea lui Dumnezeu, prin conlucrarea cu El.

La întrebarea lui Pyrrhus, care sînt aceste subînțelesuri, ce le vede el în pasivitatea umană, Sf. Maxim spune :

„Au numit-o și putere și lucrare și deosebește și mișcare și însușire și calitate și pasivitate, dar nu prin opoziție față de cea dumnezeiască. Ci ca susținătoare a firii, putere ; ca una ce caracterizează și arată, în toți cei de același gen, identitatea neschimbată, lucrare, ca una ce distinge, deosebire, ca una ce indică existența reală, mișcare ;... ca una ce e mișcată, pasivitate (pătimire). Căci toate cele din Dumnezeu și după Dumnezeu sînt pasive, prin faptul că sînt mișcate, nefiind mișcare prin ele. Deci cum n-au numit-o pasivitate, prin opoziție (față de lucrarea dumnezeiască), ci pentru faptul că s-a sădit în mod creator de cauză, care a dat ființă totului. Dar tocmai de aceea s-a folosit și pentru ea același

cuvînt, ca pentru lucrarea creatoare (care a produs-o), numind-o lucrare".

Dumnezeu cel lucrător nu a dat existență unei creaturi raționale pasive, ci active, spre a înainta și prin mișcarea ei spre El. Pasivă se poate numi creatura numai pentru că nu-și are existența și mișcarea spre Dumnezeu, prin ea însăși.

Astfel, creatura conștientă se dovedește prin pasivitatea ei că nu e de la sine. Dar, prin caracterul activ, ce s-a dat acestei pasivități a ei, ea a fost creată spre a înainta spre Cel ce a creat-o. A fost creată din darul lui Dumnezeu. Dar, din darul neîncetat ce i s-a dat i se susține lucrarea, ca să înainteze spre El.

Dar întrucît, prin acest caracter activ al ei, creatura conștientă se poate mișca și contrar scopului spre care aspiră, în mod normal, firea ei și întrucît, datorită libertății s-a mișcat de fapt contrar scopului ei, deci nu spre Dumnezeu, însuși Cuvîntul lui Dumnezeu, prin Care și după modelul Căruia a fost creată, S-a făcut Subiectul ei. Prin El, ea a fost readusă la mișcarea normală spre Creatorul ei. Dar Cuvîntul, ca Subiect, i-a dat puterea acestei mișcări normale și întrucît, a întipărit în ea, în mod deplin pasivitatea ei de creatură, și odată cu ea, conștiința că nu e de la ea, de la Creatorul ei. Această conștiință a întărit-o prin formarea ei de către El, din Fecioară, printr-o putere mai presus de cea pusă în legea firii. De aceea, poate mișca cu toată puterea și cu dorința neabătută a firii sale, spre menținerea și întărirea ei cu firea dumnezeiască. Dar aceasta da putere și firii din oamenii ceilalți pentru mișcarea spre Dumnezeu.

E argumentul cu care Sf. Maxim își încheie dovedirea asumării de către Dumnezeu Cuvîntul, odată cu firea Lui omenească și a voinței și a lucrării acesteia. Acest argument convinge deplin și pe Pyrrhus să primească dreapta credință, deși, după o vreme, ispita reînălțării în Scaunul de Patriarh al Constantinopolei, îl face să adopte iarăși eroarea monotelită.

În cea mai adîncă semnificație ce ne-o arată unirea celor două firi în ipostasul Cuvîntului stă în aceea că Fiul lui Dumnezeu, făcîndu-Se om, iubește pe oameni ca pe frații Săi, mărturisindu-le, totodată, iubirea Tatălui față de ei, ca față de fiii Săi ; iar pe oameni îi ajută să se simtă ca frații Săi și ca fiii Tatălui, deci să-L iubească și ei pe El, ca pe Fratele lor și pe Tatăl Lui, ca pe Tatăl lor. Îi iubește pe oameni, ca pe frații Săi, dar cu iubire dumnezeiască ; și unește iubirea față de Tatăl Său, ca unul născut cu iubirea de om. Dă iubirii față de oameni, simțirea dumnezeiască și iubirii față de Tatăl, simțirea omenească.

Într-o unică iubire de Dumnezeu și de oameni, Iisus Hristos unește voința dumnezeiască și voința omenească, fără să le confunde, căci pune în această iubire sau voire a iubirii și simțirea sau voința dumnezeiască și pe cea omenească.

Sf. Maxim a aprofundat, ca nimeni altul, posibilitățile și aspirațiile umanului, spre cele mai înalte, mai generoase, mai nobile culmi ale lui, identificîndu-le cu îndumnezeirea lui. De aceea, ele se dovedesc și azi și se vor dovedi totdeauna ca cele mai atrăgătoare pentru oameni. Pentru ajutarea umanității în acest urcuș, spre adevăratele lui culmi, S-a întrupat Fiul lui Dumnezeu, S-a ridicat și a înviat, ca om. În hristologia Sf. Maxim e implicată adevărata antropologie.

PARTEA A IV-A

CONCLUZII

Prima concluzie care rezultă din hristologia Sf. Maxim este strînsa legătură ce o face între înțelegerea mîntuirii, ca îndumnezeire a firii omenești și afirmarea existenței integrale a umanului în Hristos.

Sf. Maxim a mers, după anul 640, la Roma, pentru a găsi acolo sprijin în apărarea voinței și lucrării omenești a lui Iisus Hristos, accentuate acolo, concomitent cu o oarecare înclinare spre nestorianism. Dar el nu-și însușește înclinarea aceasta, ci rămîne la poziția lui, care afirma puternic unitatea celor două firi, voințe și lucrări în Hristos, unitatea care este implicată în înțelegerea de către el a mîntuirii adusă de Hristos, ca îndumnezeire. Această înțelegere o avea Sf. Maxim de la Sf. Atanasie și Sf. Grigorie de Nazianz. Dar o găsise, mai stăruitor dezvoltată, în scrierile lui Dionisie Areopagitul. Aceste scrieri, Sf. Maxim le-a cunoscut dinainte de a scrie partea a doua (pusă ca prima) a scrierii *Ambigua*, deși se pare că a scris *Școliile* la ele, după ce a ajuns la Roma (Vezi *Scolia la cap. III, din Ierarhia Cerească,* P.G. 4, col. 136 C), poate tocmai pentru a balansa, și prin aceasta, tendința nestoriană de vedere oarecum separată a firilor din Hristos, găsită la Roma.

Între afirmarea întregului uman în Hristos și doctrina îndumnezeirii, Sf. Maxim nu vede o contrazicere. Numai dacă Hristos a luat întregul uman, la îndumnezeit întreg, cum spusese și Sf. Grigorie de Nazianz.

Sf. Maxim e în acord în această voință de conciliere între afirmarea umanului în Hristos și îndumnezeirea, și cu „călugării sciți" din Dobrogea, care au frînat tendințele monofizite din Orient și pe cele nestoriene de la Roma, în anul 520, cu formula lor : „Unul din Treime s-a răstignit cu trupul". Era o formulă care afirma, atît integritatea celor două firi în Hristos, cît și unitatea lor în Persoana Lui.

Unul dintre acei călugări (Maxentiu) mersese în această tendință de-a împăca cele două tendințe opuse, din acea vreme, chiar pînă acolo că scrisese o carte, combătînd direct tendințele nestoriene ce se manifestau la unii creștini din Occident.

Aceasta ne face să credem că scrierile lui Dionisie vor fi apărut și ele într-un loc apropiat de „călugării sciți", din aceeași dorință de conciliere, între unele tendințe prea contrare, dintre Orient și Occident. De aceea, e probabil că autorul scrierilor areopagitice de a căror influență se resimte Sf. Maxim, să fi fost în legătură cu acei călugări din Dobrogea. Era un ținut cu o poziție intermediară între Constantinopol și Roma, din multe puncte de vedere. Se vorbea în el latinește, ca la

Roma, căci erau romanizați, dar ținutul depindea bisericește de Constantinopol. Călugării lui mai învățați, dintre care și autorul scrierilor areopagite, vorbeau și scriau latinește, dar cunoșteau desigur și greaca.

Autorul care a compus scrierile sale în grecește, le-a atribuit lui Dionisie Areopagitul, de la începuturile creștinismului, pentru a le da o mai mare autoritate. De aceea da și unele practici care erau valabile atunci. Dar s-ar putea ca aceste practici ale creștinismului de la început să fi fost proprii și unei Biserici misionare într-o regiune veche cu o lume păgînă, ce se afla la marginea ei sau se infiltra în spațiul ei în general...

Astfel, Sf. Maxim folosește prilejul venirii la Roma pentru a corecta și el, înclinarea Romei spre separaționismul nestorian, accentuînd unitatea realizată între cele două lucrări ale lui Hristos. Și se întemeiază, pentru aceasta, pe autoritatea lui Dionisie Areopagitul, pe care socotea că le poate impune celor din Roma, prin afirmarea că acesta și-a alcătuit scrierile cunoscînd practicile Romei, odată ce, după o tradiție, el a fost misionarul galilor, deci, o anumită legătură cu Roma.

Sf. Maxim folosește astfel, termnii lui Diocnisie, în care se exprimă unitatea celor două lucrări : theandrie, ierurghie ș.a. Hristos lucra ca om, dar lucra dumnezeiește, sau lucra ca Dumnezeu, dar lucra omenește. Continuarea prezenței Lui active în toate slujbele săvîrșite de ierarh și de preoți, face ca și actele bisericești ale acestora să aibă această calitate îmbinată, dumnezeiasc-omenească, fără ca să se anuleze nici caracterul lor dumnezeiesc, nici cel omenesc. Toate sînt acte de sfințire, care le arată iarăși caracterul îndoit. Căci credincioșii sînt sfințiți prin actele ierurgice sau teurgice ale episcopului și preoților, dar în această sfințire e activă nu numai lucrarea dumnezeiască, ci și cea omenească.

În această înțelegere, Hristos nu mai apare numai ca Cel ce a satisfăcut juridic onoarea jignită a lui Dumnezeu prin păcatul omenesc, terminînd, cu aceasta, rostul întrupării Lui, ca să lase pe oameni fără o lucrare continuă, divino-omenească asupra lor, ci doar ajutați de o grație creată, ca în catolicism, sau nici cu aceasta, ca în protestantism, cu singura nădejde că, în baza credinței, în iertarea ce le-a mijlocit-o răstignirea satisfăcătoare a lui Hristos, se vor bucura de viața viitoare, întru fericire.

Prin lucrările îmbinate, exercitate de Hristos, El își îndumnezeiește întîi firea Sa și apoi, prin continuarea lor, și în oameni, îi îndumnezeiește și pe aceștia. Și în această îndumnezeire sau sfințire, începută încă în viața acestora, se vor desăvîrși în viața viitoare.

OMUL ȘI DUMNEZEU

I. PERSOANA UMANĂ ÎN COMUNIUNE CU DUMNEZEU ȘI CU SEMENII, CHIP CREAT ȘI NEMURITOR AL SFINTEI TREIMI

Persoana umană este în primul rînd o existență conștientă de sine. Descartes a văzut-o aceasta afirmînd ca adevăr fundamental despre ea : „cogito, ergo sum", adică sînt pentru căci cuget. Dar prin aceasta el a înțeles actul cugetării ca un act al persoanei îndreptat spre ea însăși, deci ca un act al conștiinței de sine. În formula : „cogito, ergo sum" a cuprins, prin aceasta, două afirmații : *eul* și *cugetarea* lui, sau conștiința lui despre sine.

Dar fie că înțelegem acest act ca și cugetare, fie că-l înțelegem ca și conștiință de sine, eul nu practică cugetarea fără un conținut, sau nu se mulțumește să fie conștient de un sine fără nici o precizare. Eul urmărește prin cugetare, sau prin conștiința de sine să știe ce este el, sau sinea de care e conștient. Eul urmărește prin cugetarea sau prin conștiința de sine să știe cel puțin *ce este, de unde este* și *cu ce rost este ?* Căci omul se cunoaște că nu e de la sine. El e conștient că „nu e propriul său fundament și propria sa origine, pentru că nu-și este suficient sieși. Există o realitate mai înaltă și mai adîncă decît el" (B. Vîșeslavțev, *Das Ebenbild Kottes in dem Sündenfall,* în vol. Kirche, Staat und Mensch, Genf, 1937, p. 322). Dar omul vrea să știe nu numai cine l-a adus la existență, ci și în ce calitate și în ce scop. Eul personal se simte îndemnat să răspundă la aceste întrebări. Ele sînt implicate în însăși existența lui cugetătoare. Altfel n-ar cugeta. Deci se poate spune că persoana umană este o existență cugetătoare, pentru că este o existență întrebătoare, sau viceversa.

Animalul, planta, lucrurile materiale nu știu de ele și de aceea nici nu-și pun întrebări despre ce sînt, de unde vin și ce rost au și nici nu cugetă spre a afla un răspuns la ele.

Numai omul, ca cel ce are conștiința despre existența sa, își pune întrebările amintite și cugetă la răspunsul ce-l poate da la ele. El își pune asemenea întrebări pentru că prin răspunsul la ele, se lămurește chiar în privința existenței sale.

Amîndouă aceste lucruri le spune în mod clar decît „cogito ergo sum", cuvîntul românesc : „fii om deștept". Omul deștept e și omul treaz, trezit la conștiința de sine, dar și omul care își dă un răspuns la amintitele întrebări, ca și la cele despre cele ce sînt în jurul lui și chiar despre cele ce trebuie să le facă. Prin aceasta el are conștiința că există, cum nu o are cel adormit și cu atît mai puțin animalul.

Starea de trezvie, sau deșteptăciunea e un plus de existență pe care nu o poate avea decît omul. Ea depinde și de voința conștientă a omului. Iar voința conștiinței de a se lămuri despre existența sinei sale și trebuința de a răspunde la întrebările amintite despre ea, au nevoie și de

știrea despre existența celorlalte persoane și de răspunsul la aceleași întrebări cu privire la ele.

Sensul meu ca persoană umană cugetătoare se luminează în mod mai satisfăcător numai din îmbogățirea cu sensurile ce mi le descoperă ceilalți și cu sensurile ce le descopăr, în lume, împreună cu alții. Căci în știrea mea despre alte persoane intervine și elementul nou al unei știri mai bogate despre alte lucruri.

Știrea despre alte persoane nu mă face pe mine să aflu numai ca și ele știu despre ele, cum știu și eu despre mine și cum nu știu existențele neînsuflețite, ci îmi dă noi mărturii conștiente despre existența mea și despre faptul că și ele își pun aceleași întrebări despre ele și despre toate entitățile, întărind conștiința mea despre existența mea și despre faptul că și ele își pun aceleași întrebări despre ele și despre toate entitățile, întărind conștiința mea despre existența mea, precum ele se simt întărite, prin știrea lor despre știrea mea despre ele și despre lucruri, în conștiința despre existența lor. Prin aceasta îl simt pe altul ca „viață" sporită a mea, cum aflu de la el că și eu sînt pentru el „viață" sporită.

Formula lui Descartes : „cogito, ergo sum", înțeleasă ca „scio de me, ergo sum", își află o întărire a concluziei despre propria mea existență trasă din conștiința despre mine, prin conștiința despre existența altuia : „Sciens quod scis de me, majore modo scio quod sum". Sau : știind unul de altul, cunoaștem și mai mult că existăm. Iar aceasta înseamnă că de fapt existăm și mai mult. Astfel, în „cogito" sau în conștiința de mine sînt implicate pentru afirmații : cea despre existența eului, cea despre cugetarea mea, sau conștiința despre mine, ceea despre existența unor lucruri inconștiente și cea despre existența altor entități conștiente. Existența mea ca entitate conștientă sau cugetătoare are o dimensiune împărțită în comparație cu entitățile inconștiente.

Aceasta ne face să ne punem întîi întrebarea : cum se explică acest plus de existență simțită a mea prin știrea despre tine, sau plusul de existență simțită a ta prin știrea ta despre mine ? Vom vedea mai încolo cum se explică plusul de existență a mea ce-mi vine din cunoașterea entităților neînsuflețite. Plusul de existență a mea din știrea despre tine, vine din faptul că știrea mea despre tine nu e o știre pur teoretică, nu e o știință despre un obiect pasiv și orb, pe care-l pot folosi numai cu cum voiesc, ci că eu întîlnesc în tine un alt subiect care îmi acordă o importanță, care-mi dă un ajutor în mod liber, cum știrea lui despre mine îl ajută să mă știe în stare să-i dau și eu o importanță și să-l ajut. În relația conștientă dintre mine și tine e implicată o prețuire mutuală, care merge între unele persoane mai apropiate pînă la iubire, care este o comunicare de putere. De aceea a avut dreptate patriarhul Calist de Constantinopol din sec. XIV să spună cu mult înaintea lui Descartes : „Iubesc, deci sînt". Prin aceasta a arătat că în comunicarea prin iubire, fiecare persoană trăiește mai mult existența decît prin cugetarea separată la sine sau la alții. Plusul de existență vine dintr-o comunicare reciprocă a existenței prin iubire.

Dar care e prima concluzie ce se poate trage din faptul că oamenii dovedesc prin aceasta o frățietate între ei ? Căci sînt făcuți de fapt pentru a-și comunica puterile existenței, pentru a se înțelege și ajuta.

Prima concluzie la care ajungem e că ea le dă o anumită mulțumire și fericire, adică o trăire mai bogată a existenței. Faptul acesta dă un răspuns și la întrebarea de unde sînt, mai precis de unde sîntem ? S-ar putea spune că oamenii sînt unii din alții, întrucît se nasc ca copii din părinți. Dar relația de copii față de părinți și invers nu arată ultimul adînc al lor. În generalitatea lor, toți oamenii trăiesc o relație frățească.

Oamenii nu se simt numai ca frați, ci și ca cei ce nu au existența de la ei. Ei se simt ca avînd o origine comună. Fraternitatea trăită de ei e unită cu trăirea unei origini comune și e confirmată de ea. Ei se simt toți avînd o origine mai presus de ei și de natura neînsuflețită, inferioară lor. Ei se simt ca frați, pentru că se simt avînd un Tată personal superior comun. Chiar nașterea unora ca copii din alții ca părinți, rezultă în ultima analiză, din puterea unui Tată mai presus de părinții omenești. Hristos ne-a învățat de aceea să-i spunem toți lui Dumnezeu Tată ceresc. Iar Geneza ne prezintă pe Dumnezeu ca Făcător conștient al primei perechi de oameni. De aceea însuși faptul că toți cei născuți din protopărinți sînt frați, îi arată în adîncul lor ca fii ai Tatălui ceresc, Care i-a făcut pe primii oameni protopărinți și dă putere tuturor urmașilor lor să nască copii.

Prin aceasta toți oamenii sînt nu numai frați, ci și copii. În aceasta se vede în toți reflectată atît calitatea Tatălui ceresc, cît și a Fiului ceresc. Și vom vedea că în fiecare e reflectată și calitatea Duhului Sfînt.

Deci nu oamenii sînt ultima origine a oamenilor ce se nasc, ci în adîncul lor toți au calitatea de fii ai Tatălui suprem și de frați ai Fiului Lui. De aceea și în calitatea de chipuri ale Fiului ei reflectă și trăiesc și o simțire filială față de Tatăl suprem împreună cu El. Astfel, ei nu trăiesc numai relația frățească cu Fiul Tatălui, ci și relația Fiului cu Tatăl. Și vom vedea că și o relație cu Duhul Sfînt. Fiecare persoană este astfel și un chip al Sfintei Treimi. De aceea spune Dumnezeu în Geneză, la crearea lui Adam, numit la singular : „Să facem pe om după chipul și asemănarea noastră“ (*Gen.* I, 26), adică chipul nostru ca Treime.

Desigur, omul chiar numit la singular, implică în sine relația sa cu ceilalți toți ca frați, chiar cînd unii sînt copii și părinți în raportul dintre ei. Omul nu poate exista singur, nici spiritual, nici material. Ei au ca trăsătură fundamentală proprie pe aceea de frați ai Fiului ceresc și deci și între ei. Iar în această calitate reflectă și relația Fiului cu Tatăl ceresc și cu Duhul Sfînt.

De aceea, asupra trăsăturii de frați între ei și ai Fiului ceresc vom concentra reflexiunea noastră următoare.

Începutul Evangheliei Sfîntului Evanghelist Ioan precizează și mai mult decît rugăciunea „Tatăl nostru“, frățietatea noastră prin originea în Tatăl dumnezeiesc comun, prezentînd-o ca frăția noastră cu Fiul Lui sau cu Dumnezeu Cuvîntul, „prin care toate s-au făcut“ (*Ioan* I, 3). Tatăl ne-a creat prin Cuvîntul sau Fiul Său Unul Născut care a pus pe noi pecetea de fii ai Tatălui și de frați ai Lui, dar nu după fire, ci numai prin originea comună în același Tată. Aceeași Evanghelie ne spune că, Cuvîntul sau Fiul Unul Născut al lui Dumnezeu Tatăl s-a făcut și om,

întărind și mai mult calitatea noastră de frați ai Lui și de fii ai Tatălui, după har, făcîndu-se și ca om „întîiul născut între mulți frați", renăscuți (*Rom.* VIII, 20). Ca urmare a acestui fapt, Sfîntul Apostol Pavel ne cere : „Fiți dar următori lui Dumnezeu ca niște fii iubiți" (*Ef.* V, 1). Acesta e răspunsul dat de Evanghelie la întrebarea ce și-o pune omul despre ce sau cine și de unde este.

Acesta e și un răspuns la întrebarea : care e ținta existenței noastre ? Ea e iubirea desăvîrșită între noi ca frați, din puterea iubirii față de noi a Celui ce, creîndu-ne ca frați ai Lui, s-a făcut ca om și fratele desăvîrșit al nostru.

Iubirea Lui față de noi, care a mers pînă la jertfa Sa pe cruce pentru noi, poate ridica și iubirea noastră față de El și între noi la cea mai mare înălțime și o poate întreține astfel în veci. Și aceasta ne va procura o fericire maximă, fără sfîrșit, fiind una cu iubirea față de El și a Lui față de noi, mai ales cînd le-o arătăm altora în suferințele lor (*Matei* XXV, 32). El s-a declarat Fratele nostru pînă a se identifica cu noi, mai ales cînd sîntem în suferință, cînd nu ne socotim atît de importanți prin trufia noastră, încît să ne închipuim că ne putem satisface noi înșine toate trebuințele noastre. E o tainică identificare a celui milos cu cei ce sînt în suferință, care totuși nu e o confundare a propriei persoane cu a altora. Mîntuitorul spune aceasta cînd afirmă și identificarea Lui cu ei, dar și distincția de ei : „Întrucît ați făcut unuia din acești prea mici frați ai Mei, Mie mi-ați făcut". Acela dintre noi care e mișcat de milă față de cei în suferință, se identifică și el cu ei ca și Hristos, fără să se confunde cu ei. Acest dublu adevăr se bazează pe faptul că Fiul lui Dumnezeu, fiind Cel prin care a creat Tatăl ceresc pe oameni, a pus, pe de o parte, pe ei, pecetea Sa de Fiu, deci și o prezență potențială a Sa în ei, ca Frate al lor, iar pe de alta, le-a dat și o existență de persoane distincte. Această prezență plină de putere potențială a Lui în oameni se actualizează cînd aceștia se deschid ei prin credința în El, dar și cînd ei își înving mîndria, cerîndu-I ajutorul de Frate în starea lor de suferință și insuficiență.

Descoperirea lui Hristos în oamenii suferinzi o fac și frații lor oameni, care au aflat de El, căci în coborîrea Lui la oameni se activează cea mai intensă umanitate a Lui, dar prin aceasta și cea mai deplină actualizare a chipului Fiului lui Dumnezeu în om, prin activarea Lui ca prototip al omului, dar și a omului ca chip al Lui. Nu e om deplin cel lipsit de milă, deci și Hristos ca prototip e foarte șters în el. Hristos se revelează chiar în calitate de Dumnezeu sau ca prototip al omului cel mai mult în sensibilitatea lui frățească, deci prin milă față de oameni. Dar și omul care Îl vede pe Hristos în omul suferind Îl simte în acesta pe Hristos coborît cît mai aproape de sine, iar în mila trezită în el față de acela, Îl simte, de asemenea, pe Fiul lui Dumnezeu făcut om, lucrător cît mai intens și în sine. Hristos, ca prototip activ al lor, îi leagă pe amîndoi.

Ca urmare, omul își împreună trăirea cu Hristos prin milă față de cei în suferință. Cel milos se unește nu numai cu ei, ca frați, ci și cu Hristos ca Frate comun. Această iubire frățească vrea, și ne ajută Hristos, să o sporim între noi toți aici, ca să ajungem la capătul ei în viața viitoare.

De aceea, declară că acolo unde sînt doi sau trei adunaţi în numele Lui, este şi El „în mijlocul lor“ (*Matei* XVIII, 20). E vorba nu de un „mijloc“ exterior lor, ci de un mijloc în care sînt uniţi. Hristos însuşi e mijlocul în care sînt uniţi. El e trăit în comun de ei ca Cel ce-i uneşte, sau fiecare Îl trăieşte pe Hristos în celălalt, fără ca El să-i confunde. Hristos mi-e prezent ca Frate în fiecare om, arătîndu-mi-l şi pe acela ca frate ; sau în fiecare om văzut ca frate, e şi Hristos ca Frate. Adîncimea omului şi a valorii lui stă în faptul că în el vedem pe Hristos, de a cărui iertare are nevoie, dar care îndemnat lăuntric de Hristos, îmi cere şi mie să-l iert, văzînd în mine pe Hristos.

Un interpret al lui Dostoievschi spune : „După Dostoievschi, drumul spre omul nou, care e totodată drumul spre Dumnezeu, poate fi aflat numai în relaţia cu *tu* al semenului printr-o iubire... care e capabilă să iubească pe omul concret, aşa cum este el, în întreaga lui suferinţă, în toată slăbiciunea şi răutatea lui, printr-o iubire care e capabilă să facă ceea ce s-a întîmplat ceva neîntîmplat, adică să ierte cu adevărat... Dar acest lucru e posibil numai dacă crede în minunea că Dumnezeu Creatorul poate face iarăşi totul nou, adică dacă crede că există o înviere“ (Franz Lieb, *Die Antropologhie Dostoevschy's*, p. 282).

Dar dacă Hristos e în oameni, mai ales în cei suferinzi şi nedreptăţiţi, şi cei ce îi preţuiesc pe ei, preţuiesc pe Hristos, cei ce îi dispreţuiesc pe ei, îl dispreţuiesc pe Hristos însuşi. Adică cei ce nu-i văd pe oameni ca fraţi, nu-L văd ca Frate nici pe Hristos, înstrăinîndu-se de El. Iar aceasta are ca urmare, dacă ţine tot timpul vieţii pămînteşti, o existenţă însingurată, strîmbată şi chinuită în veci. Aceasta o spune Hristos atît în cuvîntul de mai sus despre judecata din urmă, cît şi în cuvîntul de mai sus despre judecata din urmă,cît şi în cuvîntul următor despre preţuirea celor ce au în ei pe Hristos prin deschiderea netrufaşă faţă de El, sau prin umilinţa lor, asemenea celei a pruncilor : „Cine va primi pe aceştia în numele Meu, pe Mine Mă primeşte. Iar cine va simţi pe unul dintr-aceştia mici care cred în Mine, mai bine i-ar fi lui să-şi atîrne de gît o piatră de moară şi să se afunde în adîncul mării“ (*Matei* VIII, 5—6). Vedem şi aci aceeaşi identificare a Fiului lui Dumnezeu cu oamenii, aceeaşi voinţă de-a pune în relief măreţia omului, prigonit şi umilit de semenii lui. Cel ce dispreţuieşte pe om ca frate al lui Hristos, îl dispreţuieşte pe Fiul lui Dumnezeu făcut om. Şi aceasta îl scoate din comunicarea cu Hristos prezent în oamenii smeriţi şi prigoniţi. Cine vrea să fie mai mare ca semenii săi, se desparte nu numai de ei, ci şi de Hristos, cel prezent în ei. În această învăţătură şi pildă a Fiului lui Dumnezeu făcut om, e pusă în evidenţă valoarea omului ca în nici o altă învăţătură.

Omul are o nobleţe nemărginită, dar, pe de altă parte, e creat din nimic. Această nobleţe stă în faptul că e creat de Dumnezeu prin Fiul Lui, care şi-a pus prin creaţie pecetea Lui în el şi-l ridică prin întruparea Lui la calitatea de frate al Lui pentru veci.

Omul primeşte prin aceasta o nobleţe dumnezeiască, o valoare veşnică şi o adîncime de neajuns. El se poate dezvolta la infinit în Dumnezeu. El poartă strălucirea potenţială de frate al Fiului lui Dumnezeu şi de fiu al Tatălui ceresc. Adîncimea lui Dumnezeu devine adîncimea

Lui, eternitatea lui Dumnezeu devine eternitatea lui. El va dura în veci, pentru că infinitatea lui Dumnezeu nu va sfîrşi să i se arate lui şi prin el. El va dura în veci, pentru că Dumnezeu nu poate lăsa să se piardă vreuna din entităţile purtătoare ale peceţii Fiului Său. Chiar dacă unii oameni nu-l recunosc pe Tatăl şi pe Fratele lor ceresc, care a luat şi El, prin întrupare, pecetea de om, ei nu pierd această pecete şi, de aceea, Tatăl şi Fratele lor ceresc nu-i poate lăsa să se piardă pe vreunii din purtătorii peceţii Lui, deşi ea se arată foarte ştearsă în ei.

Trista realitate a morţii s-ar părea să contrazică nobleţea egalităţii cu Fiul lui Dumnezeu dată oamenilor şi împlinirea restului lor, de a se bucura în veci de comuniunea între ei şi cu Dumnezeu. Dar moartea a venit ca o urmare a ieşirii lor libere din deplinătatea relaţiei iubitoare cu Dumnezeu.

Moartea nu atinge decît trupul oamenilor, nu şi sufletul lor. Ea nu poate lipsi definitiv de sens existenţa umană căutătoare de sens. Iar Fiul lui Dumnezeu, sau Cuvîntul, ca fundament a tot sensul, n-a renunţat nici după căderea oamenilor în stăpînirea unei astfel de morţi la refacerea integrităţii lor pentru veci, susţinînd totodată în ei aspiraţia lor după sens. În acest scop s-a făcut El însuşi om, rămînînd şi Dumnezeu, ca suportînd El însuşi moartea, s-o învingă în Sine şi prin unitatea de fire omenească integrală cu ei, să le transmită învierea tuturor celor creaţi, ca purtători ai peceţii Lui, în firea lor spiritual-trupească, chiar şi celor ce nu vor să-L primească, spre a dura în veci, în integritatea lor, cei ce-L primesc întru fericirea comuniunii cu El şi întreolaltă, cei ce nu-L primesc în chinul singurătăţii.

Răutatea celor din urmă poate lua şi ea forme de rafinament nesfîrşit, de chinuire reciprocă, de nemărginite feluri, căci rămîne între ei legătura cu fraţi, precum pot strîmba puterea fără sfîrşit, prin care sînt susţinuţi în existenţă de Fiul lui Dumnezeu şi conţinutul ei, de nesfîrşite virtualităţi. Despărţirea lor voluntară — nu şi ontologică — de Fiul lui Dumnezeu, le aduce şi o mare neputinţă, o mare îngustare. Rafinarea neîncetată şi perversitatea sporită a răului din ei, suferă totodată de o mare şi chinuitoare monotonie. În rafinamentul şi complexitatea lor nu e nimic esenţial nou. Exprimarea ei ia forme tot mai subtile, în mascarea ei în bine, dar această subtilitate rămîne în monotonia închiderii lor faţă de alţii şi de Dumnezeu. Altfel, rămînînd în comuniune voluntară cu Dumnezeu şi cu semenii, oamenii se îmbogăţesc la nesfîrşit în mod real.

Cei despărţiţi voluntar de Dumnezeu şi dezbinaţi între ei, vor avea parte de o eternitate a monotoniei infinite; cei uniţi voluntar cu Dumnezeu Cuvîntul, de o eternitate a îmbogăţirii infinite prin comuniune iubitoare tot mai deplină cu semenii şi cu Hristos, sau cu Hristos prin semenii săi deveniţi tot mai transparenţi. Ultimii sînt puşi şi ei într-un relief tot mai luminos în iubirea lui Hristos şi a fiecărui semn al lor în unicitatea lui, precum în întunericul monoton al iadului, răutatea face tot mai puţin reliefată distincţia persoanelor neiubite.

Căci însuşirea fundamentală a chipului Fiului lui Dumnezeu imprimat în oameni este caracterul de subiect conştient de sine, propriu în comuniunea iubitoare cu semenii, luminaţi şi ei tot mai mult de iubirea reciprocă între ei şi Acela, după asemănarea comuniunii între Persoanele Sfintei Treimi.

Caracterul acesta de subiect unic al fiecărui om nu se estompează prin har, o dată ce prin el omul trăiește o comuniune asemănătoare cu Persoanele Sfintei Treimi, deci o tot mai mare iubire între el și semenii săi. Ceilalți sînt cu atît mai fericiți, cu cît mă simt mai unic și mai liber în iubirea mea față de ei; și eu la fel mă simt cu atît mai fericit cu cît trăiesc mai mult în iubirea lor și mai liber iubirea lor ca unici față de mine. Pe cei ce nu mă iubesc și nu-i iubesc, dimpotrivă, caut să-i uit în unicitatea lor, ca și ei pe mine, deși nu putem realiza deplin această uitare. Răutatea tinde la o dispreţuire sau depersonalizare reciprocă. Răul ca patimă îmi slăbește libertatea, deci caracterul personal.

Cel devenit subiect al harului trăiește adăugat la existența sa un nou plus, și anume cel mai uriaș, căci e dumnezeiesc. De aceea, Hristos spune că El este „Viața", sau pîinea vieții și cel ce crede în El, sau Îl mănîncă pe El, nu va muri (*In.* XIV, 6; XI, 25; VI, 30 etc.). Acela devine subiectul vieții dumnezeiești, căci e unit cu Fiul lui Dumnezeu care s-a făcut Subiectul vieții lui omenești, umplîndu-o de viața Sa dumnezeiască. El sporește ca subiect, unindu-se cu Subiectul dumnezeiesc făcut Subiect al umanității sale, subiect omenesc. Dar temeiul acestei minuni s-a pus prin crearea omului ca subiect după chipul Subiectului Fiului lui Dumnezeu.

Paradoxul omului urcă astfel la suprema treaptă. El este creatură, dar o creatură făcută subiectul vieții dumnezeiești, creatură îndumnezeită. Adîncimea persoanei umane se află în infinitatea lui Dumnezeu. Din ea soarbe bogăția infinității.

De aceea s-a putut spune că persoana umană e în același timp cunoscută și apofatică. Dumnezeu (în speță Dumnezeu Cuvîntul) e Rațiune și Cuvînt ce ni se face cunoscut și ne-a făcut pentru a-l cunoaște, dar e, în același timp, mai presus de cunoaștere și ne-a făcut și pe noi cu amîndouă aceste însușiri. B. Vîșeslavțev spune, pe temeiul Sfinților Părinți și pornind de la conștientul și inconștientul pe care-l poartă fiecare om în sine: „În aceasta constă ultimul și cel mai înalt moment tainic al asemănării omului cu Dumnezeu. Dumnezeu îmi este transcendent și „eu însumi" îmi sînt la fel transcendent. Dumnezeu este ascuns și eu însumi sînt la fel de ascuns. Există un Deus absconditus și există un homo absconditus. Există o *teologie negativă,* care nu îndreaptă spre taina adîncă a lui Dumnezeu. De aceea trebuie să existe și o antropologie negativă, care îndreaptă spre o taină a omului" (*Das Ebenbild Gotteim Wesen der Menschen*, în vol. Kirche, Staat und Mensch, Genf., 1937, p. 334).

Omul este apofatic pentru adîncimea lui neajunsă chiar pentru el însuși, ca dovadă că nu el s-a făcut, ci Dumnezeu cel cu adevărat apofatic pentru om. Și acest caracter apofatic al său îl arată adîncit în Dumnezeu. Însă el face totodată pe om să nu sfîrșească niciodată în a se cunoaște pe sine. Dar este apofatic pentru el numai dacă nu-și închide privirea față de el însuși și de semenul său, reducîndu-se pe sine la trupul său și pe acesta reducîndu-l la animalitate. Cînd se vede în adîncimea Sa, vede și prin ea pe Dumnezeu însuși în așa măsură, că nu poate spune că se trăiește pe sine mai mult decît pe Dumnezeu. Căci, apofaticul nu e lipsă de trăire a tainei sale și a tainei lui Dumnezeu din sine, ca fundament al său. Ba poate spune că Îl trăiește mai mult pe Dumnezeu decît pe sine. Și aceasta se întîmplă și în relația cu semenul

său. Vede și în această relație mai prezent și mai copleșitor pe Dumnezeu, decît pe semenul său.

Conștiința despre transparența lui Dumnezeu prin sine rămîne în mod paradoxal și în starea pogorîtă a omului prin păcat, manifestîndu-se în rușinea ce-o are unul de altul, în răul comun ce-l săvîrșesc. De aceea, Adam și Eva se rușinează după păcat unul de altul, deși sînt numai ei amîndoi. Aceasta îi oprește să dispună unul de trupul altuia, numai ca de un obiect material. Dacă ar fi numai animale, nu s-ar rușina. În trupul însuși văd prin conștiință taina prezenței spiritului și a lui Dumnezeu. Cea mai mare decădere o trăiesc oamenii cînd săvîrșesc acte urîte, sfidînd cu hotărîre sentimentul rușinii. Atunci nu mai vor să vadă pe Dumnezeu în ființa lor, nu mai vor să vadă nimic din noblețea lor. Ei vor să fie animale, cînd nu sînt de fapt. În paradoxul caracterului lor de existențe cu originea în actul iubitor al lui Dumnezeu, dar create din nimic, chemate la o viață îndumnezeită și nemuritoare, chiar cu trupul lor, stă și posibilitatea alternativei de-a fi subiecte ale vieții dumnezeiești sau ale unei vieți animalice, cînd își astupă privirea spre originea lor dumnezeiască și spre destinația îndumnezeirii lor. În cazul cînd le văd pe acestea își îndumnezeiesc și trupul; în cazul că nu le văd, sau nu vor să le vadă, coboară și spiritul din ei la servirea trupului animalizat. Viața lor se coboară, se îngustează, iese din orizontul larg și înalt, din orizontul spiritului lor deschis infinitului.

În reținerea trupului de la o viață pur animalică, stă și rostul ascezei. Această reținere nu o realizează numai spiritul, tratînd trupul ca un obiect, ci la efortul ei participă și trupul. Întregul om se afirmă prin asceză ca un subiect liber. Și prin ea trupul însuși devine mai participant la libertatea spiritului. Dar asceza implică în ea și o anumită atitudine a persoanei umane față de lume, sau o anumită relație voluntară cu ea.

Cu aceasta am ajuns și la întrebarea rostului lumii în destinația persoanei umane. Nu înțelegem prin lume pe ceilalți oameni. Toți sînt chemați să ajute persoana fiecăruia în înaintarea spre împlinirea destinației ei. Fiecare e chemat să contribuie la realizarea celorlalți prin asceza sa, prin taina sa vădită altora, prin efortul lui de cunoaștere a sinelui propriu a altora și a lumii, prin înțelegerea și ajutorul său.

Dar ce rost are lumea cugetătoare și neînsuflețită pentru împlinirea destinației omului sau a omenirii? Deși lumea nu e în stare să fie un partener de comuniune cu omul, este și ea un dar dat oamenilor spre creșterea lor duhovnicească, prin comuniunea ce-o prilejuiește între ei și cu Dumnezeu. Avînd ei să petreacă o vreme în ea cu trupul, care are nevoie de ea pentru hrana și aerul ce li-l oferă, iar ca atare, fiind ea pe de o parte un dar acordat tuturor, iar pe de alta, oamenii avînd nevoie să se ajute reciproc pentru a putea obține din natură cele ce le trebuie trupește, fapt care le cere și o rațiune comună spre a putea face aceasta, lumea necugetătoare și neînsuflețită e un dar dat tuturor oamenilor, cu scopul să întărească comuniunea între ei. Ei stăpînesc în acest sens lumea ca pe un obiect, dar și cresc prin această stăpînire a ei. Cresc rațional prin cunoașterea ei și spiritual prin comuniunea între ei. Dar pot stăpîni lumea tot mai mult și pot crește prin aceasta, de ase-

menea, tot mai mult, pe măsură ce se înmulțesc. Generațiile ce vin mai tîrziu la existență se pot arăta mai crescute în stăpînirea lumii și în comuniunea dintre ele, folosindu-se de moștenirea primită de la cele anterioare. Iar cele anterioare, vor avea în veci mulțumire de la folosul ce l-au putut da celor ce le-au urmat. Acest lucru îl spune Dumnezeu primei perechi de oamein în Geneză, prin cuvintele : „creșteți și vă înmulțiți și umpleți pămîntul și-l stăpîniți pe el“ (*Gen.* I, 26). Veți stăpîni pămîntul tot mai mult, pe măsură ce veți crește spiritual și vă veți înmulți. Dar pe de altă parte, nu veți crește și nu vă veți înmulți, decît stăpînind pămîntul. În aceasta Dumnezeu privește omenirea ca un întreg, făgăduind tuturor un folos din stăpînirea pămîntului, ceea ce înseamnă că membrii diferitelor generații nu mor total și definitiv. Eu nu pot uita pe cei ce mi-au lăsat o moștenire în puterea stăpînirii pămîntului și mi-au făcut posibilă creșterea mai departe și prin aceasta s-au făcut vrednici de iubirea mea. Și aceia nu s-au străduit pentru creșterea lor fără să știe că vor avea în veci o mulțumire de pe urma moștenirii, ce o lasă urmașilor.

Aceasta înseamnă că însuși Creatorul persoanelor umane a pus în ele atît capacitatea și trebuința de a nu se uita, cît și pe aceea de a nu îndreptăți o uitare reciprocă a lor, sau de-a face imposibilă o astfel de uitare. Aceasta implică faptul că Dumnezeu, ca însuși Creator al lor, nu le uită și prin acesta le-a dat o existență și o valoare pentru eternitate. Numai un Creator personal a putut da o asemenea valoare prețuită și iubită persoanelor umane și poate să nu le uite și prin aceasta să le dea o viață pentru veșnicie. Numai un Creator personal și iubitor prin Sine poate să dea persoanelor create o valoare prin care să se impună ca existențe de neuitat semenilor, deci și neputința de a se uita în veci unele pe altele, fapt în care se arată că le-a făcut pentru veșnicie. Faptul că Dumnezeu însuși a făcut persoanele de neuitat, deci veșnice, îl trăim nu numai în neputința de a le uita, ci și în conștiința de nesuportat că dacă le-am uita noi, aceasta ar însemna că Dumnezeu însuși le-ar putea uita, sau vrea să le uite, disprețuindu-le. Dar această capacitate și necesitate a persoanelor umane de a nu se uita nici de Dumnezeu, nici întreolaltă, care implică valoarea lor eternă, trebuie să însemneze totodată un fel de putință a lor de a nu îndreptăți o epuizare a intersului lui Dumnezeu pentru ele și al unora pentru altele. Trebuie să fie în ele o putere nesecată de a iubi, dar și o însușire de a le face vrednice de iubit la nesfîrșit, prin unicitatea fiecăreia, care este ea însăși un fel de infinitate. Dacă nu sînt infinite de la ele însele, trebuie să se bucure de o infinitate dintr-o unire a lor cu Dumnezeu cel infinit prin El însuși și din originea lor din Dumnezeu. Eu pot iubi, dacă voiesc, le nesfîrșit o altă persoană, pentru că prin unirea mea cu Dumnezeu și prin puterea ce-mi este dată de El pentru această unire, îmi pot prelungi și înnoi la nesfîrșit iubirea mea față de acea persoană, dar și pentru că există o unire a ei cu Dumnezeu care o face vrednică de a fi iubită la nesfîrșit. Persoanele umane nu-mi sînt infinite prin ele, dar sînt infinite prin lumina lor unică inepuizabilă ce le învăluie, sau care face umanitatea și unicitatea lor în stare să apară în veci altfel și altfel, mereu și în veci atrăgătoare pentru iubirea mea și dîndu-le mereu noi puteri de a mă iubi.

O reflexie mai atentă asupra lumii neînsuflețite însăși, ne arată că ea și viața noastră în ea nu pot fi ultima realitate, sau că nu din ea provenim ca persoane și nu sfîrșim în ea, cu valoarea ei de neuitat cu care sîntem înzestrați.

Lumea ne este inferioară ontologic nouă ca persoane, deci nu ea ne-a putut aduce la existența din ea. Dar nici noi n-am făcut-o pe ea, cum nu ne-am făcut nici noi înșiși. E adevărat că ne naștem ca persoane din alte persoane, avînd drept condiție pentru aceasta lumea. Dar primele persoane n-au fost aduse la existență de lumea neînsuflețită, deși a fost folosită și ea la aducerea lor la existență. Iar persoanele ulterioare vin la existență prin unirea între bărbat și femeie, are au trupuri formate și din lume. Dar nu numai prin aceasta. Apoi lumea e organizată în mod rațional, dar nu de om, însă pentru a se folosi omul de ea, atît pentru a dura și crește trupește, cît și pentru a crește spiritual.

Aceasta arată că un Creator, superior, personal, a creat-o și pe ea și pe noi, dar pe ea a creat-o pentru oameni. Aceasta se vede și din faptul că a creat fiecare componentă a ei prin cîte un „cuvînt", sau imprimîndu-i o rațiune, cuvînt sau rațiune de care să se poată ajuta oamenii atît în folosirea formelor lumii pentru trebuințele lor trupești, cît și pentru a se înțelege între ei în această folosire, însă nu numai pentru aceste trebuințe, ci și pentru îmbogățirea lor cu un conținut spiritual care depășește aceste trebuințe și le servește spre comuniunea între ei pe care o vor nesfîrșită, ca și pentru a le pune niște întrebări și pentru a-i îndemna la niște răspunsuri referitoare la originea existentă tuturor și la o viață a lor dincolo de viața de pe pămînt, fără de care viața lor de pe pămînt n-ar avea nici un sens.

Oamenii văd prin aceste rațiuni din lume un Creator conștient care s-a folosit de o gîndire și a avut în vedere un sens al lumii în serviciul omului nu numai trupesc și temporal, ci și spiritual și veșnic.

Dacă lumea ar fi numai pentru trebuințele materiale și temporale ale persoanelor umane, ar fi fără rost extensiunea ei în așa fel că nu poate ajunge omul la marginile ei — sau nici nu și le poate închipui — împreună cu raționalitatea coextensivă, extensiune care nu-i este de folos omului pentru trebuințele lui trupești. Această extensiune materială și rațională a lumii, unită în același timp cu taina ei de necuprins, dar și cu insuficiențele ei, face pe om să cugete la un Creator mai presus de lume în puterea și gîndirea Lui, coborît, pe de o parte, prin raționalitatea lumii la nivelul lui, dar prin taina ei necuprinsă, aflat mai presus de om. Căci lumea însăși e, pe de o parte, inferioară omului și la nivelul lui, dar pe de alta, mai presus de puterea și de cuprinderea lui și inexplicabilă prin el și prin ea. Ea nu-l poate satisface, dar totuși e mai presus de puterile și de înțelegerea lui. Cu cît o cunoaștem mai mult, cu atît ne minunăm mai mult de gîndirea și puterea Creatorului ei. Dar cu cît o cunoaștem mai mult, cu atît ne dăm seama de neputința de a o cuprinde în întregime, sau de caracterul apofatic al ei, care are în el pecetea caracterului apofatic al lui Dumnezeu. Pe de o parte, o cunoaștem, pe de alta depășește mereu cunoașterea noastră și stimulează efortul de a o cunoaște mai mult și a cunoaște prin aceasta și mai mult pe Dumnezeu cel pe de o parte cunoscut în măreția gîndirii și puterii Lui, pe de

alta mai presus de cunoaștere, reflectat în amîndouă privințele de ea. Lumea o cunoaștem pentru că e rațională, dar unitatea componentelor ei n-o putem explica suficient și extensiunea ei este de așa fel că nici-dată omul nu poate ajunge la marginile ei.

Mare dar ne-a dat Dumnezeu, pentru a cunoaște prin ea măreția lui Dumnezeu și a crește mereu prin ea la cunoașterea Lui. Chiar moartea și bolile ce-i vin omului din lume, arată atît insuficiențele ei, cît și neputința omului de a o stăpîni, cît și necesitatea existenței unui Creator al ei. Căci moartea, bolile și insuficiențele ei nu o pot nimici, lăsînd-o, dintr-o putere mai presus de noi, să subsiste în neputințele ei. Toate acestea o arată nefăcută nici de om, și neexistînd nici pentru ea, nici prin ea, ci adusă la existență și susținută de un factor superior ei, pentru o folosire a omului destinat însă unei existențe mai presus de ea.

Inferioritatea, dar și necesitatea lumii în raport cu omul, se arată și în faptul că eu cîștig din folosirea materială și din cugetarea lumii, dar ea nu se folosește. Noi ne folosim în comun de lume, îmbogățindu-ne spiritual și întărind comuniunea dintre noi și reușind să străvedem prin ea pe Dumnezeu, dar nu realizăm comuniunea cu ea și ea nu se îmbogățește spiritual prin noi. Nu mă cugetă ea, cum o cuget eu. Ea nu se folosește de mine sau de comuniunea dinre noi pentru a realiza printr-o comuniune trăită de ea și prin legătura ei cu mine o creștere spirituală a ei, o depășire a ei spre Dumnezeu, sau pentru a avea o bucurie conștientă de relația ei cu mine. De aci se vede că lumea e făcută pentru folosul meu, sau al nostru ca oameni, dar nu pentru ca să rămînem la ea, ci ca să urcăm prin ea dincolo de ea. E făcută de un Creator personal pentru a urca prin ea la unirea cu El dincolo de ea, folosindu-ne de ea ca de un mijloc de dialog cu El, dialog prin care Creatorul ei ne cheamă spre El. Chiar dacă aducem modificări și noi aranjamente în lume, adică clădiri, monumente, realizate prin folosirea ei, nu ea cîștigă prin ele, ci tot noi ca persoane. De aceea nu se mențin în natură cînd oamenii nu se mai interesează de ele. Pentru că nu ea s-a realizat prin ele, ci omul. Omul depășește lumea, folosindu-se de ea, dar lumea nu depășește pe om. Dacă omul poate să se dezvolte prin folosirea lumii și să o depășească, înseamnă că are în sine capacitatea să se dezvolte prin ea, dincolo de ea. Dacă lumea nu reține în mod activ nimic din ceea ce imprimă omul în ea, ea n-a putut avea nici în sine o virtualitate capabilă să se dezvolte de la sine în factorul uman, care dezvoltă în ea potența, a căror actualizare ea nu le reține. Între lume și om nu e o legătură organică. Nici omul ca existență spirituală nu e produs de lume, nici lumea din om, din existența lui spiritual-corporală, dar nemărginită în puteri.

Dar dacă lumea n-are nici o conștiință a existenței sale și nici un rost prin ea însăși, ci e în funcție de o conștiință care să-i dea un rost, ea n-a putut fi adusă la existență și n-a putut exista nici înainte de om fără o conștiință care să-i vadă un rost. A fost necesară o conștiință care nu a văzut numai în ea, în prealabil, un rost viitor, ci a și creat-o cu acest rost.

Dacă n-ar fi fost cineva conștient înaintea omului care să gîndească crearea lumii cu un rost pentru omul conștient, ea n-ar fi avut nici o

justificare, nici un temei al existenței, căci Cel ce a creat-o, n-a creat-o dintr-o nevoie de ea, o dată ce a putut exista înainte de ea.

Dacă lumea are o justificare a existenței sau un rost al existenței pentru existența conștientă a omului, ea a trebuit să-și primească justificarea existenței înainte de a fi apărut omul, de la o conștiință care a și creat-o, știind înainte de facerea ei despre conștiința umană, pe care tot el o va aduce la existență. O Conștiință dinainte de lume a creat lumea pentru o conștiință asemenea celei a Lui, pe care tot El o va crea. Dacă omul ar fi existat înainte de ea, n-ar fi avut nevoie de ea.

Mulțimea de sensuri ce aveau să fie puse în lumină și adunate în el de omul căutător de sensuri ale existenței sale și în stare să le descopere în lume, spre folosul și creșterea lui, a fost gîndită în prealabil și imprimată în lume de Creatorul ei.

Lumea a fost adusă la existență prin Cuvîntul creator, care are în sine din veci toate sensurile ei, spre împlinirea omului creat după chipul Lui, care însetează după împlinirea prin ele și după tot mai deplina unire cu El. Aceste sensuri, descoperindu-le, persoanele umane și le comunică și între ele prin cuvinte, îmbogățind conținutul lor spiritual comun scăldat în izvorul luminos infinit al Cuvîntului, ca izvor al existenței lor eterne. Îmbogățite de aceste sensuri nesfîrșite, scăldate în infinitatea Cuvîntului, persoanele înseși vor putea să se comunice unele altora în veci, ca subiecte neconfundate ale sensurilor și ale lumii scăldate în lumina infinită a Cuvîntului, sau a izvorului nesfîrșit al gîndirii și iubirii Lui, lumină și izvor care nu le acoperă, ci le face tot mai luminoase, dar și le și descoperă tot mai în unitatea lor în El. Căci cu cît persoanele sînt mai unite spiritual în Cuvîntul tuturor cuvintelor sau sensurilor, cu atît se comunică mai mult unele altora prin iubire și conținutul sensurilor. Și invers, cu cît se îmbogățesc persoanele mai mult de sensurile Cuvîntului, ca izvor comun, cu atît se comunică mai mult una alteia. Și cu atît se umple fiecare mai mult de mulțimea sensurilor ce iradiază din Cuvîntul, se îmbogățește mai mult persoana neconfundată, dar în comunicare cu celelalte persoane.

Astfel, dacă prima însușire a persoanei umane este conștiința de sine, a doua, strîns legată de prima, este setea de sensurile tuturor, pe care nu le vede decît avînd originea într-un izvor conștient al lor, sau în Dumnezeu. Deci, în satisfacerea acestei sete ce înaintează mereu spre Dumnezeu, cu cît descoperă persoana mai mult din sensurile lumii și ale semenilor săi, cu atît se înalță spre cunoașterea lui Dumnezeu, ca sensul suprem al tuturor; și cu atît își adîncește mai mult sensul său, ca subiect neconfundat cu alte subiecte ale tuturor sensurilor. Sensul persoanelor nu poate sta decît în fericirea ce le vine din comunicarea între ele a tuturor sensurilor, sau a sensului îmbogățit al fiecăreia din toate sensurile, inclusiv al izvorului lor dumnezeiesc. Aceasta e o fericire eternă, pentru că eternă este și această comunicare între persoane a sensurilor nesfîrșite ale tuturor, scăldate în lumina infinită a Cuvîntului, care echivalează cu însăși comunicarea întregului conținut spiritual, identic în toți, sau cu dăruirea lor reciprocă, identică cu dăruirea de Sine a Cuvîntului, unit cu fiecare persoană, ce se dăru-

iește și prezent în toate sensurile lucrurilor create de El, susținute de El, adunate în fiecare persoană umană. Această dăruire e una cu iubirea reciprocă dintre ele și dintre ele și Cuvîntul.

Căci dacă ar rămîne numai la sensurile ce i se descoperă în lume și în alte persoane umane, omul nu și-ar găsi tot sensul lui. El ar rămîne în monotonie mărginită și ar găsi în moarte o eliberare de plictiseală, sau o justificare, cînd de fapt moartea privează toate de sens; adică ar găsi o justificare absurdă a nonsensului. Numai o comunicare cu o existență personală infinită, izvor al sensurilor nesfîrșite și ca atare nesupusă morții, dă persoanelor umane și lumii un sens și o justificare veșnică.

Persoana își găsește sensul și fericirea numai în bogăția nemărginită de sensuri și ca urmare, într-o trăire și comunicare reciprocă infinită a lor, cu alte persoane și cu Cuvîntul personal, izvorul infinit al tuturor sensurilor, iubitorul tuturor persoanelor în care sensurile sînt incorporate.

Cum am spus înainte, caracterul personal al Creatorului lumii și voința Lui de a se afla prin ea în comunicare cu persoanele umane, ni-l arată și faptul că, „cuvintele" menționate de Geneză, prin care a adus Dumnezeu la existență diferitele componente ale lumii, ca rațiuni imprimate în ele, sau prin care le-a organizat, pot fi socotite totodată cuvinte adresate omului, căruia îi va da și rațiunea și lumea pentru a le descifra. De aceea, omul le poate descifra din rațiunile lucrurilor, trăind îndemnul venit prin ele de la Dumnezeu, sau voința dialogului lui Dumnezeu cu omul. Astfel, lumea e un mijloc prin care Dumnezeu vrea să țină un dialog cu omul. Chiar faptul că Dumnezeu îi dă lucrurile ca mijloace organizate, sau raționale pentru întreținerea lui și pentru cunoașterea lui, arată lumea creată ca mijloc al dialogului Lui cu omul. Acest dialog, prilejuind și o creștere prin cunoașterea sensurilor lumii, dar și prin comunicarea acestor sensuri între oameni, arată și capacitatea și necesitatea pusă de Cuvîntul în oameni pentru schimbarea de cuvinte între ei. Prin trupul și prin gura lui, omul compune întîi 24 pînă la 30 de sunete, pe care fiecare popor le combină în vreo 50.000 de cuvinte și pe acestea le combină în diferite feluri, cîte 2, 3, 4, 5, legînd de ele milioane de înțelesuri, referitoare, în mare parte, la obiectele lumii, sau la relațiile omului cu ea, la simțirile, gîndurile ce i le procură relația lui cu lumea și cu semenii, dar și aspirația spre un plan superior.

Aceasta arată că dacă lumea e făcută pentru creșterea spirituală a oamenilor în comuniune, fără om lumea n-ar avea nici un rost.

Aceasta înseamnă că realitățile neînsuflețite nu au un sens suficient în ele, dat fiind că nu există pentru ele. Sensul lor e parte din sensul existenței omului, ajutîndu-i să-și vadă sensul existenței lui legat de Dumnezeu. Lumea n-are rațiunea suficientă a existenței sale în ea însăși, ci își are această rațiune în omul al cărui sens e depășirea existenței lui în lume. De aceea fiecare persoană umană poate rămîne în existența eternă, cum nu rămîn toate obiectele și individualitățiunile animalelor și plantelor. Chiar de se declară contra Creatorului său, persoana umană rămîne în existență, fie ea cît de sărăcită și strîmbată.

[illegible] a rămîne, indiferent de formele și speciile ei, pentru că omul a crescut spiritual și a văzut pe Dumnezeu și prin ea. Dumnezeu n-a făcut animalul ca individualitate, cum l-a făcut pe om, ci ca specie.

Omul fiind persoană conștientă, dar neîntîlnind în componentele neînsuflețite ale lumii, conștiințe personale, le poate folosi în mod intenționat pentru sine, ca persoană individuală, pentru a crește prin ei spre Dumnezeu, sau și ele fac posibilă actualizarea puterilor omului spre creșterea lui spre Dumnezeu, deci pentru el și pentru puterile lui. Dar lumea nu pune nici o intenție voită în aceasta, sau nici o conștiință în aceste valorificări ale ei de către om. Din aceasta se vede că omul e într-un anumit fel pentru sine, sau că toate cele neînsuflețite ale lumii sînt pentru el. Nu pentru sine izolat, ci pentru sine în comuniune cu semenii care îi dau fericirea, bunătatea, și cu Dumnezeu care îi dă o fericire desăvîrșită. Chiar Creatorul e cugetat de om nu numai ca Cel pentru care există ca om, ci și ca Cel care vrea să se bucure și El de om, deși nu în mod necesar, și în acest scop vrea să-i fie de folos omului, dîndu-i acestuia o existență nu de simplu mijloc pentru El sau pentru altceva, ci ca cel ce e chemat la o existență pentru el însuși, dar în comuniune cu Creatorul lui. Omul înfrumusețează lumea pentru el și pentru semenii săi, fără colaborarea ei conștientă; Creatorul a înfrumusețat-o și la fel o înfrumusețează fără colaborarea ei, dar pe om îl înfrumusețează cu colaborarea lui și pentru el însuși, în comuniune cu semenii lui, după ce i-a dat capacitatea acestei colaborări. Omul se arată prin aceasta, ducînd mai departe lucrarea lui Dumnezeu de înfrumusețare a lumii, fără colaborarea ei activă, pentru el însuși ca om. Dar și omul actualizează puterile lui prin ea. Fără relația omului cu lumea, n-ar avea cine trăi conștient dulceața sau amărăciunea, aflate în chip actual, sau potențial în lume, nici armoniile raționale și frumusețile ei actuale sau potențiale. Toate acestea sînt trăite în mod conștient sau pot fi făcute să fie trăite în mod conștient și prin voință de către om.

Lumea fără om ar rămîne în mare parte inactualizată, dar și omul ar rămîne în mare parte inactualizat. Dar lumii, aceste actualizări, nu-i aduc nici o îmbogățire conștientă, pe cînd omului îi aduc o astfel de îmbogățire, pentru că omul aduce o conștiință care se îmbogățește chiar [illegible] din fenomenele lumii. Astfel, omul cugetă lumea, [illegible] cugetă pe om. Și conștiința lui că „este“, sau însăși existența [illegible], sau calitatea [illegible] crește spiritual prin aceasta, pe cînd [illegible].

[illegible] îl mulțumește pe om și pe care [illegible] în satisfacțiile trupești sau teoretice pe care i le dă [illegible] sau în îmbogățirea teoretică cu sensurile simplei întîlniri prin [illegible] cu semenii, ci el caută viața deplină și eternă, care i se [illegible] prin comuniunea iubitoare cu semenii, dar care nu ajunge prin aceasta.

Omul se experiază nu numai ca subiect al sensurilor, ci și al vieții prin relația cu lumea, dar mai ales cu semenii săi. Dar nici al tuturor sensurilor, sau al sensurilor depline și nici al vieții depline și nemuritoare.

El are nevoie de un „sum“ deplin și etern.

Dacă persoana umană e făcută pentru a se dori un astfel de „sum“, condiționat de cunoașterea tuturor sensurilor, sau al sensurilor tuturor, ea nu le poate găsi acestea decît în unirea cu Cuvîntul lui Dumnezeu, izvorul lor personal.

Omul nu vrea să fie numai purtător al tuturor sensurilor, spre a-și completa sensul său, ci e și căutător de viață deplină pentru sine. Iar viața o găsește în parte în alții, însă fiind căutător al vieții depline și veșnice, pe aceasta nu o poate avea decît în primirea „suflării“ Duhului personal al Persoanei supreme a Tatălui și a Persoanei frățești supreme a Fiului. Pe Acesta, pierzîndu-l omul prin păcatul ieșirii din comuniunea deplină cu Dumnezeu cel personal, i l-a readus Fiul de la Tatăl, care întrupîndu-Se S-a umplut de El și ca om.

Omul nu e numai cuvînt cuvîntător, sau existența ce adună și comunică sensuri ca chip al Cuvîntului suprem, printr-o tendință de cugetare împreună cu ceilalți la toate sensurile ce se cuprind în Cuvîntul, ci și comunicant iubitor al lor, deci purător și comunicant al vieții care vine de la Dumnezeu, adică al Duhului de fiu al Tatălui și de frate al Cuvîntului întrupat, al Duhului iubirii lor și al iubirii Sale față de ei și de semenii săi, care îi sînt împreună frați cu Cuvîntul și fii ai Tatălui. Omul se arată și prin aceasta chipul Sfintei Treimi ca persoană, dar ca persoană în comuniune cu Persoanele divine și cu persoanele umane. Persoana întărește comuniunea ce o are cu celelalte persoane prin comunicarea iubitoare de sensuri, unind-o pe aceasta cu comunicarea vieții sau a Duhului iubirii, unit cu sensurile și cu Cuvîntul, izvorul lor. Prin aceasta împlinește, la rîndul său, fapta împlinită de Fiul, care-i trimite pe Duhul de la Tatăl. Și așa se arată, aflîndu-se în legătură și cu Tatăl de la care purcede Duhul peste Fiul, ca să se răspîndească din el și peste oamenii frați ai săi, sau peste fiecare om, ca din el să se comunice și celorlalți, pentru a întări frăția între ei.

Dacă nu primește și pe Duhul dragostei sau al comunicării, omul nu se poate realiza cu adevărat ca om deplin și frate al celorlalți. Un teolog contemporan spune : Duhul Sfînt este suflarea lui Dumnezeu, care face că omul este chipul lui Dumnezeu. *El este libertatea noastră.* Cînd deci noi lucrăm sub impulsul Duhului Sfînt, nu suferim o presiune exterioară, ci sîntem mișcați de o forță care vine din cel mai mare adînc al nostru, care este existența noastră însăși. Cînd noi lucrăm din iubire, noi lucrăm în mod liber și nu prin constrîngere. Este Duhul lui Dumnezeu care se ascunde chiar în rădăcina libertății noastre. Într-un act cu adevărat liber, voința omului se înrădăcinează în libertatea Duhului lui Dumnezeu care este în el. De fapt, cînd Dumnezeu a creat pe om, El l-a creat suflînd în el suflarea Lui proprie, Duhul Său propriu. Duhul Sfînt este deci, în același timp, Duhul lui Dumnezeu și principiul însuși al existenței noastre. Omul nu e cu adevărat om decît pentru că Suflarea (Duhul) lui Dumnezeu este în el ; și omul nu este cu adevărat liber decît cînd această Suflare (acest Duh) îl inspiră.

Într-o scolie, la cap. 25 din Răspunsuri către Talasie ale Sfîntului Maxim Mărturisitorul, se spune : „Rațiunea cea mai presus de rațiune are ca Născătoare unica Minte spre care, călăuzind ca spre capul Ei,

mintea ce-i urmează, prin Duhul cel de o ființă cu Ea, îi dă viață". (*Filoc.*, trad. rom., vol. III, p. 89). Subiectul nostru călăuzit prin Cuvîntul dumnezeiesc spre Capul sau Originea Lui, prin Duhul cel de o ființă cu El, trăiește legătura cu Sfînta Treime ca viață, ca spre Capul ei, mintea omenească nu ajunge decît prin negarea în sens de depășire a celor create. Însă, ca să le nege pe toate, trebuie să le cunoască întîi pe toate și să vadă că prin rămînerea la ele nu se poate ridica mintea omului în trăirea lui Dumnezeu. Fără trăirea mărginitului, nu se naște setea de nemărginit.

Prin această depășire a tuturor, omul nu se ridică numai la trăirea lui Dumnezeu, ci și la o descoperire a tainei semenului și la o iubitoare comunicare cu el.

Dacă la temelia minții, sau a eului, sau a subiectului, avem pe Tată iar în conștiința de sine îmbogățită cu cît mai multe sensuri e reflectat Fiul, și în comunicarea iubitoare cu ceilalți se află lucrarea Duhului Sfînt, unit cu deplina conștiință de sine și cu toate sensurile, înțelegem cu persoana umană este trinitară în ea însăși, dar chiar prin aceasta este în relație deplin iubitoare nu numai cu Dumnezeu cel în Treime, ci și cum celelalte persoane umane, întrucît ea, nefiind infinită în ea însăși, ca să aibă totul în sine, are nevoie de Dumnezeu, după care este și însetată.

II. ÎNSUȘIRILE CONTRASTANTE ȘI POSIBILITĂȚILE ÎNAINTĂRII ALTERNATIVE SPRE ETERNITATE ALE PERSOANEI UMANE

Persoana umană este o unitate în veci persistentă, inepuizabilă, care unește în sine cele mai extreme contraste a tot ce există, dar e deosebită de toate, nefiind nici una din ele. E o sinteză din toate și într-un fel le cuprinde pe toate și totuși toate își păstrează existența lor proprie, deosebită și independentă de a ei.

Prin aceasta, persoana umană este o dovadă vie a unei existențe supreme deosebită de ea, a unei existențe personale mai presus de ea și de toate formele lumii cu care persoana e legată, a unui Dumnezeu etern în sine, a unei unități de felul persoanei umane, care le cuprinde de fapt pe toate, dar nu are nevoie de ele și ele nu sînt independente de El, cum are nevoie persoana umană de ele ca de niște realități independente de ea. Persoana umană fiind o unitate conștientă de sine și tinzînd să devină conștientă de toate, care sînt independente de ea, e o dovadă în dorul ei după conștiința reală de toate și după un fel de unitate reală cu ele, că există o astfel de unitate conștientă de toate, care le cuprinde în mod real pe toate și față de care acestea nu sînt independente. Numai acea conștiință personală a putut da ființă unor existențe personale conștiente care să tindă spre nivelul ei de conștiință de toate și de unitate cu ele.

Dacă persoana neidentică cu existența personală supremă și deci neprovenită din ea, nu poate fi decît mărginită, dar în tendință spre nemărginire, ea trebuie să aibă alături de sine și alte multe persoane, dar și o lume de obiecte, care să reprezinte sensurile gîndite de Dumnezeu și cu care să se îmbogățească, pentru a înțelege tot mai mult pe Cel ce le gîndește din veci.

Astfel, Dumnezeu a dat ființă nu din Sine, ci din nimic, căci afară de El nu există nimic altceva prin sine, nu numai persoanelor umane, ci și lumii de sensuri încorporate în componentele ei obiective, de care persoanele au nevoie, spre deosebire de Dumnezeu. Și numai existența unui astfel de Dumnezeu transcendent lumii a putut crea persoana umană, care pe de o parte face parte din lume, pe de alta e în legătură cu Dumnezeu cel transcendent lumii și tinde să se unească tot mai mult cu El.

Desigur, toată lumea creată e legată de Dumnezeu Creatorul ei transcendent. Căci altfel nu s-ar putea explica existența și durata ei, pe de altă parte insuficiențele și limitele ei.

Însă persoana umană, deși face parte din lumea creată, deci e supusă multora din insuficiențele ei, pe de altă parte are în ea o unitate deosebită, care nu-i poate veni din lume, și tinde în mod activ și conștient să o cuprindă și să o depășească, fie că se pune într-o

legătură liberă cu Creatorul ei transcendent, fie că trebuie să se recunoască pe sine ca subiect cunoscător și modelator liber în parte al ei, superior ei. Din acestea decurg diferite forme ale caracterului paradoxal sau contrastant al persoanei umane, care sînt legate între ele. Vom reda unele din aceste forme.

a. *Un paradox fundamental al persoanei umane este caracterul inepuizabil, dar finit al ei.* Acest paradox al persoanei e trăit concentrat în setea ei de infinitate. Persoana nu e infinită, dar are în ea setea de infinitate și înaintează spre ea. Asupra ei se exercită atracția infinitului. Mereu e nouă în stările ei sufletești, în gîndurile, simțirile, în felul actelor ei voite, arătînd în aceasta capacitatea eternității ei ; și totuși, nu poate ieși din identitatea ei, care o deosebește de alte existențe, deci o mărginește. Astfel, fiecare persoană este indefinită și definită. Fiindu-i proprii aceste aspecte contradictorii, nici unul nu poate fi anulat de celălalt. Ea nu poate cugeta moartea ca putînd-o anula definitiv, dar știe totuși că va muri.

Fiecare persoană e un adînc unic, nepieritor, de viață în actualizare continuă, care nu poate concepe să fie desființat, sau reductibil la altul, deci supus unei morți totale și definitive. Dar un adînc a cărui viață după moartea cu trupul — care-i vine fără voia ei — nu i-o poate asigura decît Creatorul, care i-a dat și viața pămîntească. Persoana unește astfel atît simțirea destinației ei eterne, inepuizabile, cît și a nedependenței ei de puterea sa.

Astfel, persoana se vede posesoarea unei vieți eterne, chemată să o trăiască în mod liber, dar pe care nu și-a dat-o și nu și-o poate asigura singură. Persoana se trăiește ca un adînc inepuizabil în mișcare pururea nouă, un izvor nesecat, dar un izvor deosebit de altele și dependentă de un izvor suprem independent de nici un altul. Se trăiește, prin urmare, ca un adînc nesecat, dar limitat. Aceasta o arată ca un chip al izvorului a toată puterea, gîndirea și viața, dar numai ca chip, neegal cu prototipul suprem, sau dumnezeiesc, care e izvorul vieții nesfîrșite, mai bine zis Creatorul tuturor izvoarelor de viață.

Dacă persoana umană ar fi numai inepuizabilă, ar fi singura realitate, cum de fapt ea nu se trăiește ; dacă ar fi numai definită și dependentă, n-ar indica spre o existență absolută care să o explice.

Această capacitate de nesecată trăire și comunicare îi vine persoanei și din relațiile cu alte și alte persoane și lucruri, în alte și alte împrejurări. Dar numai aceasta n-ar putea explica caracterul veșnic nou și inepuizabil al stărilor și mișcărilor sufletești ale omului și comunicarea lor, căci animalul nu arată această capacitate inepuizabilă. E în ea capacitatea unei variabilități inepuizabile, dar și o definire în raport cu altele și o dependență de o existență inepuizabilă nelimitată. Această calitate a persoanei umane nu s-ar putea explica dacă n-ar fi în legătură cu o existență personală care este în sine izvorul varietăților cîte se arată în lume și al tuturor posibilităților de variabilitate posibile de realizat de persoana umană și spre a căror unitate în sine tinde și ea. Numai comunicarae cu acea existență, care are în sine actualizate toate posibilitățile poate da și persoanelor umane puterea actualizării a tot mai multe din posibilitățile realizate ale Aceleia.

Numai în izvorul a toată existența și viața, numai într-un izvor inepuizabil, dar nu și limitat ca persoana umană își poate avea caracterul inepuizabil, totuși limitat. Și în relație vie cu acel izvor nelimitat poate depăși persoana umană anumita monotonie, primind din ea conținuturi cu adevărat noi, dar, totuși, încadrate în identitatea ei și corespunzătoare ei, pe care să le trăiască și să le comunice ca proprii ei, altor persoane. Propriu-zis spre această inepuizabilitate a fost creată fiecare persoană umană, spre o inepuizabilitate eternă, lipsită de orice monotonie.

S-ar putea afirma că această noutate continuă a stărilor sufletești ale persoanei umane se explică dintr-o legătură cu natura și cu celelalte persoane mereu schimbătoare. Dar chiar dacă rămînem lungă vreme într-o conviețuire cu același semen, sau între aceleași lucruri, trăim o noutate continuă a înțelegerii lor, a schimbării neîncetate a simțirilor sufletești. Aceasta ne impune explicarea lor din legătura cu infinitul, care provoacă în noi, în relația cu aceleași lucruri și persoane, alte și alte gînduri și simțiri, care nu depind nici numai de amintitele lucruri și persoane, nici numai de sinea noastră și de voia ei. Ele apar ca un fel de „inspirații" a unor înțelegeri și simțiri noi din partea unui factor superior, care ne deschid uneori și calea unor cercetări noi.

Duhul nostru simte aceasta. Calist Patriarhul, autor duhovnicesc din sec. XIV, scrie : „Dar omul nu va putea să se minuneze cît se cuvine de faptul că sufletul e iubit de Dumnezeu într-atîta, că e făcut să și respire împreună cu El și să fie făcut părtaș de bunătățile mai presus de ceruri și i se încredințează așa de mari taine" (*Capete despre rugăciune* ; Filoc. rom. VIII, p. 36).

Persoana umană se dovedește prin caracterul ei inepuizabil ca o existență fără sfîrșit. Ea nu se poate opri niciodată în creșterea ei ; nu poate înceta niciodată în comunicarea ei mereu nouă, în primirea și comunicarea altor și altor conținuturi și stări sufletești, în analize proprii prin gîndire, în extinderea ei prin cunoaștere. N-are niciodată totul infinit, dar nici nu se poate opri în drumul spre el, într-o anumită comunicare cu el. Trăiește mereu infinitul, dar îl trăiește ca țintă de atins. Îl vede spiritual, la orizont, îl simte, îl gîndește mereu, dar nu-l îmbrățișează niciodată în întregime cu vederea, cu simțirea, cu gîndirea. Îl vede spiritual, îl simte în sine, ca pătruns în sine și pe sine pătruns în el. Îl vede deci spiritual, îl simte și gîndește totodată dincolo de sine, prin sine, prin celelalte persoane, prin natura cosmică sau direct. Aceasta înseamnă că infinitul cu care comunicăm, cu care sîntem existențial legați, de care depinde existența noastră în fiecare clipă poate lucra în noi corespunzător existenței noastre personale, potrivit cu fiecare din noi și cu fiecare moment. N-am putea trăi aceste fenomene ca fenomene personale, dacă nu ar fi provocate în noi de un factor care el însuși face posibilă trăirea lor ca stări spirituale personale. N-ar putea apare în sinea noastră ca fenomene personale, dacă n-ar avea în însăși sursa lor ceva care le face posibile de trăit astfel. E adevărat că fenomenele naturii, deși impersonale, provoacă în noi cugetări, acte de voință, simțiri, comunicări personale. Dar în stările provocate în noi de natură nu ne simțim revendicați într-un dialog.

Numai o existență infinit inepuizabilă, care e în același timp personală, putînd alimenta fiecare persoană spiritual cu conținuturi mereu

noi și corespunzătoare identității ei, poate face ca fiecare persoană umană să fie veșnic nouă și veșnic identică cu ea însăși, fapt arătat în veșnica ei responsabilitate.

Dar, aspectul paradoxal al persoanei umane, legat de caracterul ei inepuizabil, se arată și în faptul că noutatea manifestată de ea, legată de o identitate, degenerează uneori în monotonie, ca și în faptul că ea nu scapă de multe insuficiențe, neputințe, greutăți, nemulțumiri, care alterează în ea bucuriile și durerile, frica de moarte și plictiseala de viață. Aceasta vine din faptul că noutatea continuă a ei este ținută în cumpănă de o închidere în neputința de a se comunica deplin și în neputința celorlalți de a i se comunica deplin, și ca urmare în neputința de a înainta deplin în cunoașterea existenței supreme, acoperită de taina a tot ce există. În mare parte alternarea sau chiar simultaneitatea de bucurii și dureri e provocată de unitatea în același subiect a sufletului și a trupului.

Durerea trupului e simultană cu o bucurie, dar și cu o tristețe în suflet; plăcerea în trup e simultană cu o tristețe în suflet, dar și cu o bucurie în el. Iar bucuria care vine sufletului din suportarea unei dureri în trup e legată de simțirea unei comunicări de putere din partea lui Dumnezeu, sau de simțirea unei înălțări a sufletului spre Dumnezeu. O astfel de simultaneitate a simțirii contrariilor se vede și în bucuria trăită prin suportarea unei suferințe de dragul altei persoane, sau de comunicarea mai intensă cu ea. Chiar moartea cu trupul sau așteptarea ei poate fi acceptată, datorită acestei simultaneități, cu o bucurie.

Se mai poate spune că chiar la vîrsta maturizării spirituale, după ce a experiat timp îndelungat inepuizabilitatea sa, făcîndu-i-se tot mai evidentă, și a ajuns la o tot mai adîncă înțelegere a sa, persoana umană trăiește în modul cel mai accentuat limitele și neputințele sale spirituale și trupești, mărginirile sale.

Pe de altă parte, aceste insuficiențe fac și mai vădit faptul că persoana are o legătură cu infinitul și e susținută de el însuși în înaintarea spre el, dar în același timp e deosebită de el.

De multe ori, insuficiențele acestea, dacă persoana se opune comunicării cu infinitul, o fac să săvîrșească o falsă înaintare pe loc, sau chiar un regres. Dar și în monotonie, sau în strîmba înaintare, sau în regres, omul rămîne stăpînit de setea înaintării și e de fapt susținut de o pornire în acest sens pusă de Creatorul în el, creînd prin formele ei rafinate amăgirea unei înaintări.

Înaintarea spre infinit ia formele mincinoase, monotone prin rafinarea plăcerilor trupului în lumea materială, și prin exprimarea tot mai subtilă și deci părute mereu noi ale aceluiași conținut spiritual limitat sau a unui conținut de viață mai mult trupesc.

Uneori apar în aceleași persoane momente sau etape de ieșire din monotonie și din falsa înaintare, sau, în cazuri mai rare, pot fi văzute persoane care de la o vreme — sau de la început — realizează o înaintare reală în infinitul adevărat, transcendent lumii. Acestea ajung astfel la o adevărată sfințenie prin viața lor curată trăită deplin în Dumnezeu.

Dumnezeu e mereu disponibil comunicării vieții Lui, dar depinde de libertatea omului să se deschidă voinței lui Dumnezeu de a-și comu-

nica viața Lui și de a folosi puterea sa pentru a se curăți de tot ce împiedică lucrarea lui Dumnezeu în el. Dumnezeu le comunică tuturor puterea de a exista, chiar după despărțirea sufletului de trup. Dar întreține în cei ce vor și setea înaintării lor în El.

Unii se amăgesc cu iluzia că găsesc infinitul în satisfaceri de ordin trupesc sau într-o cunoaștere științifică a naturii, socotită infinită în bogăția componentelor și formelor ei de organizare, prefăcînd puterea acestei sete în dorința acestor satisfaceri și a acestei cunoașteri. Dar cei ce recunosc că nu sînt numai trup, ci și spirit, folosesc această sete pentru înaintarea în infinitul real mai presus de ordinea lumii materiale și a poftelor trupești. Iar aceasta le aduce o mare lărgire și o îmbogățire reală continuă a vieții lor spirituale, o trăire reală în infinitul dumnezeiesc.

În felul acesta, persoana umană înaintează și ea în cuprinderea și înțelegerea adevărată a realității divine și create, ajungînd asemenea lui Dumnezeu care l-a făcut pe om cu dorința și cu capacitatea cuprinderii depline, pe cît e posibil omului, a infinitului, la care va ajunge în viața viitoare.

b. *Un alt paradox al persoanei umane este că ea vrea să cuprindă, prin cunoaștere, toate, dar nu reușește să le cuprindă.* Ea vrea, dar nu ajunge niciodată să cuprindă deplin lumea materială și cu atît mai puțin persoana proprie și a altora și pe Creatorul sau temeiul și scopul lui. Vrea să le cuprindă toate, dar în același timp, toate i se descoperă ca neputînd fi cuprinse de ea în mod desăvîrșit. Nu poate cuprinde, nu poate stăpîni prin cunoaștere mai ales persoanele altora și pe a sa, cu atît mai puțin pe Creatorul personal, care e și scopul lumii. Ea e în același timp dependentă de natură, de alții ; e dependentă de sine, de cauza care a creat și susține toate și care nu poate fi decît personală, ca să fie cu adevărat liberă, superioară lui.

Își dă seama că stăpînirea asupra altora nu-i poate aduce o mulțumire, căci ceilalți i se sustrag cînd e mînat de această pornire. Face experiența că numai prin respectarea, ajutorarea și iubirea tuturor semenilor săi personali i se deschide inima lor și numai aceasta îl ajută să-i cunoască și să nu fie lăsat într-o izolare nefericită. Deci e dependent de ei, în înaintarea spre ținta cunoașterii lor și a fericirii proprii ce i-o dă comunicarea liberă cu ei. Dincolo de stăpînirea sa asupra altora și a sa de către alții, i se deschide zarea cunoașterii prin comunicarea iubitoare în libertate. Dar această relație cu alții nu o poate realiza el însuși și nu o poate realiza nici împreună cu alții. Simte că nici în cunoașterea lumii, a semenilor, a cauzei personale a tuturor nu va putea înainta pînă la un capăt deplin mulțumitor, care stă în unirea cu acea cauză personală creatoare, fără ajutorul ei. În aceasta se arată iarăși caracterul personal desăvîrșit al acelei cauze, dat fiind că numai comunicarea cu altă persoană poate da mulțumirea.

Prin aceasta chiar cunoașterea Creatorului se vădește atît ca rezultat al efortului propriu, cît și ca o dăruire comunicativă a Creatorului. E o dăruire din care vine și puterea de cunoaștere a operei Lui, din care face parte și persoana proprie. De aceea chiar pe sine nu se poate cunoaște omul deplin fără să-L cunoască pe El prin dăruirea de Sine a Lui.

Astfel caracterul paradoxal al persoanei umane în această privință se arată în cumpăna în care se ține cunoașterea cu necunoașterea sau cunoașterea ca cunoaștere a tainei. Persoana se cunoaște pe ea ca deosebită de alte persoane și se cunoaște totdeauna nedeplin, cunoaște pe fiecare persoană cu care ajunge în relație în trăsăturile ei generale, care o disting de altele, dar își dă seama totodată și de taina fiecăreia. Cunoaște, de asemenea, tot mai amănunțit legile naturii, dar își dă seama și de cauza plină de taină ce stă la baza ei și a tot ce există. Chiar unirea între componentele lumii create și a tuturor părților ei e o taină. E o taină unirea între suflet și trup, între celule în organele trupului, între organele variate ale trupului, între trup și lumea întreagă. Și totuși această taină explică multe. Recunoașterea tainelor e și ea o cunoaștere a unui Dumnezeu transcendent.

Recunoașterea unității tainice dintre toate componentele lumii, recunoașterea neputinței de a ajunge la marginile ei, unită cu o afundare a ei în realitatea divină, e și o cunoaștere a lumii, a măreției ei, dar și a măreției nedeplin înțeleasă a Creatorului, din care rezultă măreția lumii de asemenea niciodată deplin înțeleasă.

Și tocmai taina care persistă în fața efortului omului de cunoaștere îi dă îndemnul să înainteze fie spre o îmbogățire reală tot mai mare din lume și din Dumnezeu, izvorul existenței, fie spre o cunoaștere părută nouă, monotonă a lumii, dar în fapt și a sinei proprii, privite în ele însele, adică ca un întuneric etern, cu gîndul că va stăpîni odată prin cunoaștere totul. Veșnica persistență și noua înfățișare a tainei e pentru unii semnul sigur al existenței lui Dumnezeu pentru cei ce-L recunosc, iar pentru cei ce nu-L recunosc, semnul întunericului iadului și al eternității Lui.

Pe cînd cei ce se reduc la preocuparea de lume și de trup se amăgesc cu iluzia că cunosc sau vor cunoaște toate, nerecunoscînd persistența tainei, cei ce recunosc existența lui Dumnezu, recunosc și realitatea tainei Lui eterne, dar izvor de veșnică cunoaștere. Dumnezeu n-ar fi atît de mare dacă ar fi cuprins deplin prin cunoaștere. Îl cunoaștem ca mare și cunoaștem mereu mai mult din El, pentru că în același timp e mereu mai presus de ceea ce cunoaștem din El. Sfîntul Grigorie de Nazianz spune: „Dumnezeirea nu poate fi indicată prin nici un nume. Aceasta o demonstrează nu numai raționamentele, ci și cei mai înțelepți și mai vechi dintre evrei ne-au dat să o bănuim. Ei n-au suportat să indice prin caracterele folosite pentru alte existențe de după Dumnezeu, pentru Dumnezeu însuși, căci ei cugetau că dumnezeirea e fără raport cu ceea ce e propriu nouă; căci socoteau că un cuvînt pentru ceea ce e supus dizolvării nu poate prezenta firea care nu se dizolvă și care este altfel. De fapt, nimeni n-a respirat vreodată totalitatea aerului; cu atît mai puțin, nici o minte n-a cuprins în întregime ființa lui Dumnezeu, ci după ceea ce este în jurul lui (pornind din El, n.n.), ne facem o închipuire despre ceea ce este El și ne facem un chip obscur și slab și divers prin elementele acestea. Cel mai bun teolog este pentru noi nu cel ce a descoperit Totul — căci închisoarea în care sîntem nu primește totul — ci cel ce și-a închipuit mai bine decît altul și mai bine adunat în el însuși chipul adevărului, sau umbra lui, exprimat

prin numele pe care îl folosim" (*Cuv. 40, despre Fiul*, cap. 17, în : Grigorie de Nazianz, *Discours 27—31*, ed. Cerf, nr. 250, p. 261—263, publ. în grecește și tradus în franceză de Paul Gallay).

După Sfîntul Grigorie de Nazians, nici cele ce se săvîrșesc cu noi, fără voia noastră, nu le putem cunoaște deplin ; și deci, nici cele ce se săvîrșesc în lume. Sfîntul Grigorie de Nazianz o spune aceasta, pentru a arăta că neînțelegerea acestora nu ne poate opri de-a admite nașterea Fiului lui Dumnezeu ca om, pe motivul neînțelegerii ei, așa cum nu ne poate opri de la admiterea celor ce se petrec cu noi :

„Cum a fost deci născut Fiul ? Nașterea Lui n-ar fi o faptă mare dacă ar putea fi cuprinsă de tine, care nu cunoști nici măcar nașterea ta, sau care nu cunoști decît o părticică din ea și într-un fel în care te rușinezi să-l spui. Și tu crezi că o cunoști întreagă ?... Te-ai osteni mult să descoperi mijloacele de explicare cum ai fost adunat, format, adus la lumină, cum e legat sufletul cu trupul, înțelegerea sufletului, cum se mișcă rațiunea spre înțelegere, cunoașterea, hrănirea, senzația, memoria, cum anumite laturi fac un tot, ca sufletul și trupul, în vreme ce altele se fac în mod separat... Și chiar atunci ferește-te de a explica nașterea lui Dumnezeu. E un lucru periculos. De fapt, chiar de-ai cunoaște propria-ți naștere, nu cunoști pe cea a lui Dumnezeu. Iar dacă n-o cunoști pe a ta, cum ai cunoaște pe cea a lui Dumnezeu ? Cu cît e mai greu de a cunoaște deci pe om, cu atît e mai incomprehensibilă nașterea lui Dumnezeu decît a omului. Și precum, dacă n-ai înțeles nu zici că n-ai fost născut, așa nu se cade să suprimi atîtea lucruri pe care nu le-ai înțeles și înainte de toate pe Dumnezeu" (*Cuv. 29 despre Fiul*, cap. 8 ; *op. cit.*, p. 191—193).

Dar mai mult decît modurile existenței, neînțeles ne rămîne faptul existenței, cum se face că există lumea în care trăim, fie c-am considera-o mărginită, fie nemărginită, care sînt la fel de neînțelese, ca și existența ei ? Insuficiențele ei nu ne lasă să o experiem prin ea însăși. Dar și acest fapt ar fi de neînțeles, ca și modul aducerii la existență de un factor superior, care ar fi de sine. Dar modul existenței de sine al acestui factor ne este și mai neînțeles, dar mai posibilă și chiar necesară.

c. *O altă formă a paradoxului persoanei umane*, care face înțeleasă o altă posibilitate de mișcare alternativă a ei, *se arată în faptul că persoana se simte fie însetată după un urcuș fără sfîrșit spre desăvîrșire, fie ispitită mereu spre plăceri pătimașe* socotite infinite. În om e dată, astfel, o scară virtuală de urcuș sau de coborîre fără sfîrșit. Ultima i se pare și ea ca o scară suitoare. Setea de existență îi poate fi ca o scară, ca un urcuș etern spre și în Dumnezeu, niciodată terminat în cunoașterea smereniei sale, și spre semeni prin respectul și iubirea lor, fie ca o coborîre nesfîrșită spre și în închiderea tot mai accentuată în întunericul singurătății proprii și al lumii privită ca ultima realitate. Ultimul lucru se întîmplă cînd eul propriu și lumea, nu sînt văzute ca mijloace transparente ale lui Dumnezeu și de comunicare iubitoare cu semenii.

Setea de curăție, de bunătate generoasă față de alții, cu un cuvînt de desăvîrșire, s-ar putea numi și o sete de sfințenie, a cărei putere se vorbește de o însușire a omului de a vedea în toate ceva *sacru*, ceea

ce ar face pe toți oamenii să considere ccă tot ce animă pe om e sacru și să personalizeze toate aceste tendințe în zei (Venus, zeița desfrîului, Marte, zeul războiului, Mercur, zeul comerțului). Dar, azi, putem vedea pe mulți dintre oameni că nu mai acceptă nici o zeitate în forțele naturii umane sau fizice. Aceasta ne poate face să socotim că există în om, și sub acest raport, un caracter paradoxal : o tendință spre sfințenie, dar și una spre satisfacerea trebuințelor vieții în trup, care-l poate duce la amăgirea cu o falsă sfințenie, numită de amintiții istorici sacru, cum s-a arătat și se mai arată în religiile panteizante, dar în timpul modern și într-o sfințenie în impulsurile pătimașe ale trupului și în natura fizică, ce le poate satisface. Sfințenia adevărată e legată de spirit și de libertatea lui, nu de natura ei personală și de legile ei.

De fapt, omul se realizează cu adevărat numai cînd, prețuind pozitiv puterile sale umane și forțele naturii cosmice, le copleșește prin polul tendinței voluntare spre sfințenie, spre înfrînare și curăție, care sînt proprii persoanei.

Falsa socotire a tuturor pornirilor lui și a forțelor naturii ca sacre, se naște din negarea simțirii sfințeniei, care vine de la o existență mai presus de trupul său și de natura fizică, întrucît le vede pe acestea ca singura realitate. Căci, pentru cei ce văd trupul și lumea ca unica realitate, desigur, ele sînt înzestrate cu calitatea sacrului ; sau, pentru ei, tot ce se mișcă în ele e sacru, oricît de urîte ar fi pornirile trupului și folosirea lumii spre satisfacerea lor.

Sfîntul Apostol Pavel vede la originea zeificării forțelor naturii și a patimilor omenești păcatul omenesc, care a voit să dea o justificare patimilor lor urîte. Cei ce n-au voit să vadă ca, Creator al firii pe Dumnezeu, „zicînd că sînt înțelepți, au ajuns nebuni. Și au schimbat slava lui Dumnezeu celui nemuritor întru asemănarea chipului omului celui stricăcios și al păsărilor și al celor cu patru picioare și al tîrîtoarelor. De aceea, Dumnezeu i-a dat necurăției, după poftele inimilor lor, ca să-și pîngărească trupurile lor între ei“ (*Rom.* I, 22—24). Iar Sfîntul Atanasie spune că, „sufletul omului ascunzîndu-se în cutele poftelor trupești... umplîndu-se de toată pofta trupului... îi dă lui Dumnezeu pe care L-a uitat cu mintea, chip în cele trupești și supuse simțirilor, dînd lui Dumnezeu pe care L-a uitat cu mintea, chip în cele trupești și supuse simțurilor, dînd numele lui Dumnezeu celor create și numai pe acelea le slăvește, pe care le voiește și le simte ca dulci. Deci slujirii la idoli i-a premers păcatul.“ (*Cuvînt către Elini*, cap. VIII, în vol. „Sfîntul Atanasie cel Mare, *Scrieri*“, I, București, 1987, p. 40).

Credința creștină nu vrea să anuleze trupul și lumea, ci crede că ele pot fi sfințite, dar prin puterea unui Dumnezeu mai presus de ele, care le-a creat și le susține spre folosul veșnic al omului. De aceea, creștinul începe mîncarea cu o rugăciune și face semnul crucii peste pîinea pe care o taie. Iar căsătoria o sfințește socotind-o taină ca una ce e necesară pentru continuarea neamului oamenilor chemați la viața veșnică întru curăție.

Dar nu sfințește beția și desfrîul și nici un act care consideră trupul și lumea ca singurele realități, nejustificîndu-le cum face teoria că toate sînt sacre, bazată pe ideea că toate sînt justificate, întrucît sînt mișcări ale trupului și lumii, ca singurele realități.

Cele două laturi ale compoziției paradoxale umane, tendința spre sfințenie și necesitatea satisfacerii trebuințelor trupești, nu justifică disprețuirea nici uneia din ele, ci cere pătrunderea celei din urmă de puterea celei dintîi. Omul nu se sfințește nimicind trupul și despărțindu-se de lume, ci sfințindu-le și pe ele. Iar sfințenia își are originea în Dumnezeu cel transcendent lumii, care vrea să le țină în raționalitatea și rostul veșnic cu care le-a creat. Omul care vrea să se sfințească din Dumnezeu ridică la unitate compoziția sa bilaterală. Numai cel ce e preocupat prea mult de trebuințele trupești, devine unilateral și supus neorînduielii.

d. *Un alt paradox este acela că persoana se trăiește ca legată de momentul prezent, dar și cuprinzînd trecutul și întinzîndu-se spre un viitor fără sfîrșit.* Are memoria întregii vieți trecute, ba caută să știe tot ce a fost înaintea venirii ei pe lume și din veci, să știe de existențe care nu pot fi una cu lumea, căci lumea aceasta nu poate fi în insuficiențele ei din veci. Și nu se poate împăca cu un viitor limitat, ci vrea să existe într-un viitor veșnic, care iarăși nu îi poate fi dat de lumea aceasta, ci de o existență superioară ei, care a și făcut-o și o poate și desăvîrși. Dar niciodată nu cunoaște tot trecutul și tot viitorul.

Persoana omenească este astfel temporală, dar depășește timpul prin gîndirea și aspirația ei. Nu poate accepta să fie închisă în timpul prezent. Ea e în el, dar și mai presus de el. Crede că-l depășește trecînd din clipă în clipă. Dă importanță clipei prezente și la ceea ce ea oferă și celor ce le face în ea, dar învață din cele trecute și-și pregătește mereu prin ele viitorul. Trăiește în timp și adună cele din timp, dar pentru eternitate. Prețuiește timpul, dar îl și disprețuiește cînd îl gîndește ca singura realitate.

e. *O altă formă a paradoxului persoanei umane este unitatea și complexitatea ei.* În ochii semenului vezi mereu alte înțelegeri, simțiri, voiri, dar mereu un unic și același subiect. Cuvintele lui sînt mereu altele, dar e același vorbitor al lor. Trăirile mele, relațiile mele se schimbă. Dar conștiința lor e una și aceeași.

Trăiesc simțirea înțepăturilor în trup și gînduri înalte, speculative, dar mă știu ca același subiect al lor.

Unitatea mea ca subiect dă și variatelor conținuturi ale trăirii lor o unitate. Privesc cu ochii forme materiale, dar trăiesc în ele și niște rațiuni sesizate cu mintea. Trăiesc în senzațiile ce le am și un înțeles. Îmi trăiesc în sensibilitate gînduri și sînt subiectul unor imagini pline de rațiuni proprii. Aceasta poate coborî gîndirea mea la rolul de slujitoare a unor trăiri mai mult trupești, socotind că acestea sînt totul, sau poate umple imaginile și simțirile trupești de spiritualitate. E o trăire lărgită, care explică și viața viitoare în trupul înviat.

Iar în acest paradox se încadrează și legătura indisolubilă a persoanei umane cu lumea și dependența ei de absolut. Despre această formă am vorbit și la unirea paradoxală între setea omului de a cuprinde totul și neputința lui de a realiza acest scop.

Aici vom referi această formă a paradoxului la unirea specială între suflet și trup și la unirea omului prin trup cu lumea și prin amîndouă cu Creatorul și Susținătorul lumii și al său.

Persoana trăiește, ca una, toate cele ce le face, le gîndește, le simte și i se întîmplă în planul spiritual și trupesc. Trăiește ca una și aceeași, în mod conștient, cele mai multe din mîngîierile și durerile referite la trup; și actele cugetării, ale înțelegerii nu se produc fără o mișcare în creier, care nu e dezlegată de o mișcare în trupul întreg.

Persoana umană se extinde cu cugetarea la fenomenele depărtate ale lumii și se înalță cu înțelegerea la factorul creator și susținător mai presus de lume, dar nu fără participarea trupului atît de limitat în spațiu. Vede prin ochii trupului limitat și a uneltelor folosite de el la distanțe astronomice, dar prin ochi le vede spiritul lui și aceasta o face să cugete la cel mai presus de lume, căci lumea apare prin toate ale ei dependentă de Cineva mai presus de ea.

Cuprinde lumea în sine și cugetă la Cel mai presus de lume, folosindu-se de organele trupului aflat într-un spațiu minim. Animalul nu poate face aceasta. Omul cugetă la eternitate și la Dumnezeu cel infinit printr-un act spiritual, susținut de mișcarea dintr-un moment temporal a creierului. Omul se mișcă prin spirit între imanent și transcendent.

Spiritul lui dă o unitate tuturor gîndurilor, senzațiilor, aduce într-o unitate cele din spații și timpuri tot mai întinse și cugetă la cele mai presus de timp și spațiu, nemulțumit cu acestea.

Această unitate, mereu lărgită, nu se poate explica fără un factor spiritual unitar suprem, cu o capacitate conștientă atotcuprinzătoare, cu care stă într-o anumită legătură eul uman și organele trupului acestuia, ce ocupă un spațiu atît de restrîns. El face prin spirit trupul străveziu pentru sine și pentru toate cele din tot spațiul și timpul, pentru eternitate, pentru cele mai presus de lume. Persoana e mereu într-un spațiu și moment mărginit, dar și în tot spațiul și, prin amintire și nădejde, în tot timpul, însă totodată și dincolo de spațiu și de timp, care totuși o mărginesc, dar o țin iarăși în tensiune după nespațialitate și eternitate. Aceasta înseamnă că își alternează trăirea între unele și altele, ba nici nu le trăiește cu totul separat. Nu e închisă permanent și cu totul în spațiu și în timp, nici ieșită permanent și cu totul din ele. Aceasta o arată făcută să înainteze prin timp în eternitate și prin spațiu spre atotprezență.

În aceasta se arată și un alt efect al spiritului asupra trupului și asupra materiei, prefăcută de el în trup, sau adusă prin trup în legătură cu el ca spirit. Spiritul poate îmbiba trupul de spiritualitate, îl poate face organ al lui, împlinind prin el funcții spirituale și stăpînind prin el pornirile spre plăceri pur trupești, care îi slăbesc libertatea; îi dă puterea să învingă slăbiciunea față de senzațiile trupești, îi subțiază opacitatea, făcîndu-l mijloc de sesizare a stărilor sufletești ale altor persoane și de străbatere la înțelegerea unor realități spirituale mai presus de lume. Și, oricît de variat e conținutul pe care îl adună persoana în sinea ei, ea se menține unitară, dînd o unitate și conținutului variat pe care îl adună. Chiar natura umană, care apare realizată concret ca persoană, e o varietate, dar în același timp e trăită și ca o unitate. Ea e alcătuită din suflet și trup, iar sufletul are mai multe puteri și moduri de activitate și trupul o mulțime de organe și de capacități de mișcare interioară și de activitate exterioară, ceea ce face posibilă relația persoanei cu uriașa varietate

a lumii exterioare și mulțimea de gînduri, de acte ale voinței, de simțiri. Dar în toate se manifestă un eu unitar și toate aspectele lumii sînt adunate în el ca o varietate în unitate. S-ar putea spune că e propriu minții să adune imaginile și înțelesurile multiple ale lumii și să le rețină într-o unitate prin unitatea ei, iar facultății simțirii să se manifeste ca o unitate în simțirile ei variate și voinței celei unice să se vadă ca una în actele ei variate.

Dar de minte, de facultatea simțirii, de actele voinței dispune un eu, care le are pe acestea într-o unitate, dar care dispune numai în parte de ele, iar pe de altă parte nu și le-a dat el însuși. Căci eul sau subiectul lor este susținut și inspirat într-un anumit grad de o putere superioară lui. Taina unității eului uman, animată de setea și înzestrată cu capacitatea de a cuprinde toate, nu corespunde nici numai unei armonii a tuturor, ci se dovedește susținută și de un factor unitar, superior ei, care a și creat-o. Acel factor susține însă în eul nostru și capacitatea unei înțelegeri și simțiri mereu noi, odată cu unitatea lor.

Cunoașterea aceasta a cosmosului și a înțelesurilor lui adîncite într-o cauză superioară, realizată prin trup, de un trup care în forma actuală e muritor și printr-o lume, care în forma actuală e acoperită de o mare opacitate, satisface totuși setea persoanei de a înainta spre o înțelegere mai adîncă și la o stare mai străvezie a trupului și a lumii, ca să ajungă în viața viitoare la o spiritualizare desăvîrșită, egală cu învierea trupului și cu transparența deplină a lumii.

Omul se poate și amăgi, socotind că-și satisface această sete de cunoaștere tot mai deplină prin îndreptarea ei spre lume ca realitate exclusivă și spre bucuria de ea exclusiv prin trup, fapt care aduce monotonia și împuținarea spirituală pînă la ceea ce e socotit ca moarte. Dar puterea asupra trupului n-o are persoana decît, pe de o parte, prin libertatea conștientă, iar pe de alta, prin tăria ce-i vine din Dumnezeu, Cel mai presus de toate puterile lumii create. Numai prin Dumnezeu Creatorul, care e mai presus de toate legile naturii și de puterea obișnuită a spiritului uman de a organiza materia în trup și de a lucra în mod obișnuit prin el, poate spiritualiza persoana pînă la covîrșirea în El și prin El și în lume, a legilor obișnuite. Prin unirea între spirit și trup, persoana umană e factorul care spiritualizează materia, sau o face mediu al funcțiilor spirituale. Și tot ea e factorul care modelează cosmosul creat de Dumnezeu. Prin persoana umană, Dumnezeu dă un sens cosmosului material și îi descoperă o destinație veșnică. Prin persoana umană, Dumnezeu a arătat că materia a putut fi organizată pentru ea și de Spiritul divin și a putut-o face spre a fi organizată mai departe prin ea. Prin aceasta se arată că materia nu este cu totul închisă spiritului și nici spiritul lipsit de puterile ce pot lucra asupra materiei. Lumea, fără persoana umană, n-ar avea sens, de unde urmează că tot printr-o existență personală a fost creată cu un sens. Fără lucrarea persoanei umane asupra trupului și lumii, spiritul nu și-ar arăta pînă la capăt puterile sale virtuale asupra materiei și nici Spiritul divin nu i-ar putea da prin creare un sens. Spiritul își arată prin materie ordinea din sine ca frumusețe. Aceasta ne ajută să înțelegem putința și rostul învierii trupului și a străluminării spirituale a cosmosului material. Cos-

mosul a fost creat pentru om ca persoană spiritual-trupească și amîndouă pentru veșnicie. Există între om și cosmos o legătură interioară, dar și între cosmosul unit cu omul și Dumnezeu.

Dumnezeu va putea ține și va ține, de aceea, în veci lumea ca mărturie a puterii Lui spiritualizatoare și transfiguratoare a materiei pentru om și, în parte, și prin lucrarea omului, ca mărturie a frumuseții spiritului uman și, de aceea, și a spiritului divin lucrător prin el, frumusețe arătată prin materiale, pe care a făcut-o capabilă să fie organizată și înfrumusețată.

Lumea materială se descoperă, în adîncimile și frumusețile ei adevărate, numai printr-o libertate deplină față de ea. Însă e o taină cum va exista în viața viitoare o lume transfigurată, pentru cei ajunși liberi și puternici spiritual față de ea, și una întunecată, pentru cei ce s-au robit ei.

f. *Din toate formele paradoxulé amintite ale persoanei, se poate vedea posibilitatea ei de a se ridica peste legile și caracterul limitat al materiei create, dar și de a se închide în el, cu iluzia că înaintează într-o infinitate.* Ridicarea adevărată, peste legile materiei ce o mărginesc, îi vine persoanei dintr-o legătură mai intimă cu puterea dumnezeiască infinită și mai presus de acele legi. Ea se arată prin aceasta caracterizată de paradoxul unirii în sine a legăturii cu infinitatea dumnezeiască și a mărginirii sale de creatură. Ea poate depăși, prin aceasta, mărginirea în mod continuu, dar poate să se și închidă în mărginirea sa complexă cu iluzia că înaintează în nemărginirea reală. Reflexiunile ce se pot face cu referire la acest paradox nu fac decît să continue cele făcute pe marginea paradoxului de la punctul a), cu care acesta este înrudit.

Taina paradoxului persoanei umane, trăită pozitiv, constă în putința trăirii simultane atît a marginii sale, cît și a infinității divine, putînd înainta tot mai mult în această infinitate, fără să părăsească sau să uite mărginirea sa. Și această taină stă în legătură cu taina că, mărginirea sa se poate concilia, sau se poate deschide nemărginirii divine, fără să-și părăsească mărginirea. Teologia Ortodoxă folosește pentru aceasta formula îndumnezeirii prin har, dar nu prin ființă a creaturii umane. Aceasta înseamnă că, în mărginirea omenească e o putere care o face capabilă de trăirea nemărginirii divine. Chiar în setea omului după ea e dată această conciliere paradoxală a mărginitului cu nemărginitul. Mărginitul, uman nu e pur și simplu mărginit, ca mărginitul existențelor lipsite de spirit. În spiritul creat e o deschidere spre nemărginitul divin. E taina persoanei create să poată trăi nemărginirea, să fie inepuizabilă, prin relația ei intimă cu nemărginirea divină. Întemeierea acestei îmbinări, în persoana umană, ne-o dă învățătura despre *energiile necreate* ale lui Dumnezeu și cea despre *participarea* omului la puterea lui Dumnezeu, afirmată de Sfîntul Atanasie. Omul nu se face subiect al ființei divine, dar se poate face subiect în grad mai redus sau mai dezvoltat al vreuneia sau mai multora din energiile Lui necreate. Prin aceasta, ele se adaugă la puterile naturale ale omului în așa fel, că pe de o parte omul își simte puterile proprii mereu sporite, pe de alta își dă seama că sporirea aceasta îi vine de la Dumnezeu, că se depășește pe sine. La aceste energii participă omul, adică într-un fel îi devin

proprii, în altul se simte părtaş la ele ca la unele ce nu cresc din el. E greu de distins între puterile naturale ale omului şi adaosul ce-i vine din energiile dumnezeieşti, mereu sporite, căci ele fac să crească înseşi puterile naturale; dar nu se poate nici confunda acest adaos de putere, ce-i vine puterilor naturale din energiile necreate, cu înseşi aceste puteri.

De aceea, se poate spune, pe de o parte, că persoana umană însăşi creşte spiritual la nesfîrşit, depăşindu-şi altă şi altă margine, pe de alta că ea rămîne prin natura ei mereu mărginită şi identică cu ea însăşi, neconfundată cu Dumnezeu.

Însăşi expresia: „omul se face părtaş" de puterile dumnezeieşti, exprimă atît mărginirea lui, cît şi depăşirea la nesfîrşit a mărginirii lui. Făcîndu-se părtaş de puterile dumnezeieşti, se face posesorul lor, şi le face proprii ca puterile sale naturale, trăindu-le unite cu ele în folosirea lor, dar rămase distincte ontologic. Persoana a crescut în lucrarea sa unită din cele două puteri, dar puterile folosite de ea nu se schimbă în firea lor.

Aceasta se întîmplă, într-alt fel, şi cu forţa prin care se menţin şi se mişcă creaturile neînsufleţite. Dacă n-ar fi la baza puterilor lor naturale puterea dumnezeiască, ele nu s-ar putea susţine şi mişca. În înseşi aceste puteri e prezentă şi activă puterea dumnezeiască.

Deosebirea este că omului i se dă, datorită conştiinţei şi voinţei lui, nu mereu aceeaşi energie, ci energii variate şi superioare, corespunzătoare cu conştiinţa omului şi cu voinţa lui, care poate face uz de alte şi alte energii, conform unor scopuri mereu deosebite urmărite de om pe linia creşterii şi îmbogăţirii lui nu numai fizice, ci şi spirituale. Dar şi conştiinţa i se luminează şi voinţa i se întăreşte şi prin lumina şi puterea ce i se dăruiesc de Persoana supremă dumnezeiască. Astfel, omul poate creşte şi se poate îmbogăţi la infinit, trecînd mereu de la un scop la altul, într-un mod propriu fiecărei persoane, căpătînd şi energii dumnezeieşti mereu crescute şi variate din infinitatea lui Dumnezeu cel nesfîrşit, conform setei lui de infinit. E ceea ce nu se întîmplă cu animalele şi cu plantele, ale căror specii se actualizează în individualităţi, ce se dezvoltă uniform şi nu au un conţinut spiritual mereu deosebit, motiv pentru care ele nici nu-şi vorbesc, căci n-au ce să-şi spună.

De aceea, persoana umană este şi mărginită prin fiinţă, dar şi în stare de depăşirea continuă a oricărei margini în viaţa ei spirituală, în îmbogăţirea şi comunicarea ei, stare ce i se face vădită şi în spiritualizarea trupului, care se pregăteşte pentru desăvîrşita lui spritualizarea prin înviere. Toate acestea sînt ajutate de energiile necreate al căror subiect se poate face persoana umană. Ea îşi depăşeşte mereu mărginirea prin comunicarea cu Dumnezeu, izvorul existenţei infinite, comunicare pentru care a fost făcut capabilă.

Persoana umană este mărginită, dar dornică şi capabilă prin legătura cu Creatorul şi Susţinătorul ei să se depăşească continuu prin comunicarea cu Dumnezeu cel nemărginit. Faptul că e creată şi susţinută în existenţă de Dumnezeu cel personal, îi dă această posibilitate de creştere în libertate, pe care n-ar avea-o dacă ar fi o emanaţie impersonală a unei esenţe, în baza unei legi. În setea ei de nemărginit, aşezată în ea de

voința Creatorului personal și iubitor de a-L dori pe El, persoana umană nu e pur și simplu mărginită, ci e însuflețită de o mișcare continuă spre nemărginitul personal, care stă voluntar, cu puterea Lui, la temelia și la dispoziția ei și e ținta ei atractivă.

Să dăm, însă, cîteva texte din Sfîntul Atanasie despre „participarea" făpturii conștiente la puterile dumnezeiești. Sfîntul Atanasie spune de „Fiul că este Puterea și Înțelepciunea și Cuvîntul Tatălui, nefiind acestea prin împărtășire, nici adăugîndu-I-se acestea din afară ca celor ce se împărtășesc de El, ci sînt înțelepțiți de El și făcuți puternici și cuvîntători (raționali) în El, ci este Înțelepciunea de Sine, Cuvîntul (Rațiunea) de Sine, Puterea de Sine proprie a Tatălui..., pe scurt rodul atotdesăvîrșit al Tatălui și Unicul Fiu, chipul întocmai al Tatălui" (*Cuvînt împotriva Elinilor*, cap. XLVII ; în Sfîntul Atanasie cel Mare, *Scrieri*, I, București, 1987, p. 84).

Dumnezeu cel necreat nu are nimic prin împărtășire. Numai cele care nu sînt din ființa lui Dumnezeu, deci sînt create, primesc de la El, cele ce le au prin împărtășire. Acestea sînt ale lui Dumnezeu și-i fac pe cei ce le primesc asemenea Lui, deci nu le au de la ele.

Dacă le-ar avea de la ele, o dată ce ar fi întocmai cu Dumnezeu, ar fi de o ființă cu Dumnezeu. Ele, însă, le au de la Dumnezeu ca de la Cel ce nu e de o ființă cu ele. Creatul nu e de o ființă cu Creatorul, dar el nu are nimic decît de la Creator. Le are prin împărtășire de la Cel deosebit prin ființă de el, prin împărtășire. Și, de ce s-ar împărtăși persoana creată de la Dumnezeu dacă nu de puterea, înțelepciunea, rațiunea Lui, dar în măsură cu mult mai mică, însă putînd crește în asemănarea cu El prin necontenita împărtășire de ele. Căci au chiar în ele tendința creșterii spre infinitatea ce o au în Dumnezeu.

Creatul le are pe acestea, pe de o parte, prin creație, dar sporirea sau refacerea lor după slăbirea lor prin despărțirea de Creatorul, le au prin darul Lui primit de ele în mod voit.

În alt loc, Sfîntul Atanasie spune despre primii oameni că, „fiind stricăcioși prin fire, ar fi scăpat de ceea ce sînt prin fire, prin împărtășirea de Cuvîntul, dacă ar fi rămas buni" și nu s-ar fi întors de la Dumnezeu (*Tratatul prim despre Întruparea Cuvîntului*, cap. V, *op. cit.*, p. 94). Harul e o energie superioară dumnezeiască mai tare, care, pătrunzînd în firea omului, îi dă puterea să învingă procesul stricăciunii produs de slăbiciunea ei, sau de legea descompunerii căreia îi este supusă prin slăbiciunea ei, cînd nu stă în legătură cu Dumnezeu. Dar energia aceasta a harului dă putere spiritului omenesc, să reintre în comunicare cu Dumnezeu și să se facă bun ; și numai prin această colaborare e învins procesul de descompunere al trupului. Astfel, paradoxul persoanei umane ca existență compusă din suflet și trup, unindu-se cu paradoxul care o face loc de întîlnire între Creator și creat, are ca scop și rezultat și ridicarea materiei deasupra procesului de descompunere, făcînd omul întreg nemuritor sau etern. Persoana umană a devenit subiect al energiei superioare a harului, unit cu puterile Sale, ridicînd firea stricăcioasă a trupului său deasupra procesului descompunerii. Omul devine, dintr-o unitate de contradicții amenințată în existența ei ca unitate, o unitate de contraste armonioase, care trăiește în mod mai bogat lucrarea dumnezeiască în ea. Aceasta face din persoana umană o unitate cu adevărat

inepuizabilă, atotcuprinzătoare și de o eternitate fericită. Temporalul, mărginitul, materia, care sînt laturi ale caracterului ei paradoxal, sînt ridicate în veșnicia fericită, în nemărginirea reală, în transfigurarea spiritualizată, sau pătrunse de acestea, fără să fie desființate, ci folosite ca forme noi în care strălucește bogăția veșniciei fericite, a nemărginirii reale, a spiritualității dumnezeiești. Iar aceasta se poate întîmpla, cu omul, pentru că este prin fire o unitate paradoxală între spirit și materie, susținută de Dumnezeu și însetată de El.

Tot ce are omul îi vine din împărtășirea lui de energiile necreate ale lui Dumnezeu, întîi de cele care produc și susțin puterile naturale ale omului, apoi de energia harului, care-l ridică mai presus de fire, prin faptul că se face subiect al lui. Dar, cum se poate înțelege taina acestei împărtășiri care implică numaidecît și o atracție a omului de a se face subiect al energiilor necreate, deși rămîne subiect creat?

g. *Un paradox multiplu unește în persoana umană nu numai unicitatea și complexitatea, ci mărginirea și indefinitul, precum și unicitatea fiecărei persoane cu egalitatea ei cu altele și viața ei în sine cu îndreptarea spre altele, în sfîrșit identitatea ei neschimbată cu progresul ei continuu în bine sau în rău, toate le explică în bine sau în rău fața persoanei.*

Nu există și n-au existat în lume două fețe cu totul uniforme. Iar în unicitatea fiecărei fețe este o unitate și, în același timp, o negrăit de bogată complexitate. În simțirile, în gîndurile mereu schimbătoare ale unei persoane există o pecete unitară, neschimbată. E o pecete pe care o simțim și în pașii persoanei, în vocea ei. E o minune cum o față mărginită exprimă o bogăție, o adîncime spirituală a persoanei care nu poate fi cuprinsă, oricît de mult s-ar extinde cineva în descrierea ei. În ea se vede o îndreptare spre o realitate mai presus de cea a lumii și a persoanelor privite. Fața persoanei exprimă mereu o stare nouă și rămîne totuși identică. Ea exprimă stările interioare ale persoanei, dar stări care se resimt de lucrurile la care privește și, mai ales, de persoanele cu care se află în relație.

Chiar dragostea erotică a bărbatului e trezită nu de un trup feminin fără față, ci e o simțire trezită de fața unei anumite femei, cu simțirile conștiente, exprimate de ea, și viceversa. Aceasta dă un caracter spiritual chiar dragostei erotice, sau trupești. Și caracterul ei spiritual e tot mai accentuat prin sporirea comuniunii între bărbat și femeie. Aceasta dovedește că legătura între conștiințe, ce și-o citesc pe fețe, e factorul principal al însăși dragostei erotice. Prin aceasta se descoperă un temei de legătură spirituală, chiar în dragostea erotică. Căci prin conștiințele manifestate pe fețe se trece dincolo de planul strict material și chiar de cel al clipei temporale. Astfel, pe fața unei persoane se manifestă o importanță și o adîncime eternă, pe care o simte persoana care o privește.

În general, fața persoanei se vede că e preocupată nu numai de problemele ei prezente, ci și de cele viitoare; ea poartă și pecetea trecutului și se resimte de bucuria nădejdii sau de grija și tristețea lipsei de nădejde a viitorului. Pe față se reflectă spiritualitatea persoanei deschisă spre cele de dincolo de timp, sau modul în care o persoană a

spiritualizat și deschis materia trupului ei și a lumii în care trăiește, printr-o relație cu transcendența personală, infinită și eternă a lui Dumnezeu.

h. Am remarcat înainte că e un privilegiu pentru om că e creatură a lui Dumnezeu cel personal și iubitor și nu o emanație a unei esențe oarbe și supusă unor legi implacabile. În acest caz, n-ar putea scăpa de neputințele ce le manifestă acum, inclusiv de moarte. În legătură cu aceasta am spus și mai înainte că omul, avînd imprimată în el pecetea Cuvîntului personal creator, nu va fi lăsat să piară definitiv, căci Dumnezeu cînd s-a hotărît să-l creeze și cînd a pus pecetea Sa pe om, a făcut aceasta acordînd omului o importanță pe care nu e potrivit Lui să n-o mai recunoască. Această importanță imprimată lui de Dumnezeu o trăiește omul în neputința lui de a accepta că va muri definitiv.

Acestea pun în lumină un alt paradox al persoanei umane: ea e o creatură din nimic, și aceasta trebuie să întrețină în el conștiința smereniei, dar e creatura conștientă a lui Dumnezeu, capabilă să știe de El și aceasta îi dă, în același timp, o valoare de neprețuit. Adică el își recunoaște marea valoare prin conștiința smerită că e creatura lui Dumnezeu. Numai un Dumnezeu atotputernic l-a putut crea fără a avea nevoie de ceva mărginit. Omul este opera exclusivă a lui Dumnezeu cel infinit, nu a unei esențe mărginită în putere, supusă unor legi. De aici, importanța negrăită a omului. Cu cît e mai smerit, cu atît recunoaște omul mai mult originea lui de supremă noblețe și atenția ce i se acordă de atotputernicul Dumnezeu ca, creatură a Lui, pe care El nu o poate renega. Cu cît e mai smerit, cu atît vede mai mult puterea lui Dumnezeu și cunoaște faptul că e creatură prețuită a Lui. E făcut din nimic, dar e făcut de Dumnezeu, care și-a arătat cu atît mai mult puterea și iubirea față de om, cu cît e singurul care n-a fost neputincios în fața nimicului. Acest paradox îl arată omul și în raport cu sine și cu semenii. Cu cît e mai smerit omul în recunoașterea că n-a avut nici o contribuție la crearea și n-are nici una la susținerea sa și a semenilor săi, cu atît se minunează mai mult de taina ființei sale și cu atît e mai înaltă ea față de puterea lui asupra ei.

În a muri pentru altul, se manifestă credința maximă în valoarea eternă a aceluia. Dar, în aceasta se implică și credință în valoarea eternă a persoanei proprii, care nu va muri de tot și prin a cărei jertfă se asigură eternitatea sa și a aceleia. În iubirea care merge pînă la jertfă se manifestă însă și credința în Creatorul, care a dat existență semenului meu și care nu poate să nu țină la existența eternă a aceluia și a mea prin iubirea față de el și de mine. Iubirea mea pentru altul se întîlnește în jertfa pentru el cu iubirea lui Dumnezeu, sau se hrănește din iubirea Lui, care mă iubește și pe mine cînd iubesc pe cel iubit de El.

Cu cît e mai smerit, cu atît recunoaște omul mai mult valoarea sa și a semenilor săi. În mod special, cu cît se comportă cu mai multă smerenie față de semenii săi, cu atît le recunoaște mai mult valoarea venită de la Dumnezeu, sau îi ajută să-și valorifice puterile puse în ei de Dumnezeu.

Dimpotrivă, trufașul nevăzînd valoarea semenilor săi, nu vede în fond nici taina sa ca om și, pe lîngă aceea, pierde orice putere de a

descoperi puterile lor și de a le valorifica. Lipsa de smerenie îi slăbește pe aceia și pe sine însuși.

Smerenia persoanei, care valorifică pe semenul său, poate merge pînă la jertfirea ei pentru acela. Paradoxul stă aici în faptul că, prin jertfa pentru altul, ea se desăvîrșește la culme, căci în jertfă renunțînd la viață și primind moartea, se predă total lui Dumnezeu, care-i redă viața pe un plan superior.

Smerenia persoanei unește în ea conștiința mărginirii proprii și setea de nemărginire, pe care știe că nu și-o poate satisface din mărginirea ei. Cine crede că are chiar în setea sa de nemărginire puterea de a crește la infinit, devine trufaș, dar se și însingurează. El se amăgește socotindu-și mărginirea drept nemărginire potențială prin sine.

Comuniunea cu altul prin care își depășește mărginirea este iubirea. Dar omul își dă curînd seama că iubirea altuia și iubirea sa față de altul, deci și comuniunea prin care își poate învinge mărginirea, fără să i se anuleze în această comuniune conștiința că prin sine e mărginit, nu se poate realiza numai între sine și semenii umani, ci între sine și suprema existență personală, ca izvor de iubire desăvîrșită.

Iar lipsa iubirii depline a cuiva față de sine, e unită cu un sentiment dureros al unui minus în existență. Numai iubirea Creatorului nemărginit, care își arată desăvîrșirea în faptul că se face El însuși om și primește pînă și moartea pentru el, îi satisface omului deplin setea de iubire și-i dă și semenilor săi puterea să-l iubească pînă la jertfă, dacă e nevoie, și lui aceeași putere de iubire a altora. Aceasta o arată Evanghelia realizată în Hristos.

Cel ce rămîne în amăgirea că are, în mărginirea sa, putința de a deveni nemărginit, sau de a dobîndi totul, cade în puținătatea fixă de existență, care e una cu răul. El caută să se impună altora, sau să fure din existența altora, fără iubirea dăruirii benevole a sa sau a acelora. El nu caută să obțină prin smerenie o sporire a existenței din izvorul personal suprem al existenței, prin iubirea Aceluia, căruia se deschide prin iubirea sa.

În orice caz, iubirea și dăruirea benevolă a existenței nu poate avea loc decît între persoane : între persoanele umane în grad nedeplin, între persoana umană și divină ca dăruire desăvîrșită a existenței de la Persoana divină și ca dăruire a existenței mărginite de la persoana umană.

O persoană, ieșită prin evoluție dintr-o esență și destinată să se întoarcă în esența inconștientă, nu poate iubi altă persoana ca valoare eternă și nu poate fi iubită de altă persoană în mod netrecător și desăvîrșit. Iubirea mamei față de copilul ei nu se poate împăca cu gîndul că iubirea ei e trecătoare, deci cu gîndul că persoana copilului ei e trecătoare. Iubirea mea acordă o valoare absolută celui iubit și e cerută pentru veci de la cel ce mă iubește, pentru că acela are pentru mine valoare absolută. Altfel, iubirea se relativizează chiar în timpul trăirii pămîntești a persoanelor ce se iubesc. Iubirea nu poate fi decît între persoane de valoare eternă și absolută. Iar pentru că oamenii nu au prin ei această valoare, trebuie să admitem că au primit-o de la o persoană absolută și eternă prin ea însăși.

i. *Un alt paradox al persoanei umane este valoarea ce o are pentru ea atît timpul cît și eternitatea.* De aceea, ea trebuie să dea importanță fiecărei clipe și întregii sale vieți în timp, căci de felul cum o folosește depinde fericirea sau nefericirea ei veșnică. Importanța ce o are pentru ea timpul, o poate face să se închidă în plăcerile gustate în ea ca într-o eternitate amăgitoare. Și, de fapt, ele au pentru ea, ca urmare, o eternitate, dar o eternitate nefericită. Numai cel ce vede trăirile temporale avînd în ele o eternitate reală, aceste trăiri vor fi de natură să-i asigure o eternitate fericită, reală. În ambele cazuri se arată că omul nu poate despărți în sine temporalul de eternitate. Cel ce caută cu exclusivitate satisfacțiile ce i le dau plăcerile trupești, sau pozițiile înalte trecătoare, ca unele ce vor dura în eternitate, va avea parte de fapt de o eternitate, dar de o eternitate lipsită de orice bucurie și cinstire. Numai cel ce se simte legat în viața lui istorică de o altă eternitate, decît de una asemenea vieții lui de plăceri și de satisfacții ale trufiei, va trăi în istorie o viață care-l va duce la o eternitate cu adevărat fericită.

Omul nu poate scăpa de eternitate, pe care, de altfel, și-o dorește și el. În aceasta se arată valoarea lui netrecătoare. El va experia în eternitate pe Dumnezeu, fie ca pe Cel ce-i va fi izvorul fericirii prin relația pozitivă cu El, fie ca pe Cel în lipsa căruia nu poate avea fericirea. Cel ce se închide comunicării cu Dumnezeu, se închide și comunicării cu semenii săi, din greșita părere că prin aceasta se afirmă mai puternic pe sine. Urmarea este că, dorința lui de a se experia pe sine cu deplinătate în veci, rămîne, în veci, nesatisfăcută. Căci, afirmîndu-se numai pe sine și singur pe sine, experiază în veci sărăcia existenței sale, întunericul și tristețea ei.

j. *Un paradox al persoanei, dar și o manifestare a adîncimii interminabile și a neclintirii ei, este iradierea de lumină sau de întuneric fără sfîrșit.* Ea vrea să lumineze mereu alte și alte straturi ale realității și să se lumineze pe sine tot mai mult, dar, în același timp, își dă seama de misterul ei și al tuturor. Ea le trăiește pe amîndouă prin conștiința ei. Ea știe de sine și vrea să știe tot mai mult și poate înainta în această știință de sine, dar în același timp, înaintează în a ști că își rămîne o taină. Ea vrea să fie tot mai conștientă de sine, căci chiar conștiința de sine îi dezvăluie și misterul ei. Dar ea se poate manifesta atît ca un mister tot mai luminos, cît și ca unul tot mai întunecat.

Dar numai altă persoană recepționează lumina și taina iradiată de o persoană, adică de altă persoană, nu obiecte. Și nu recepționează numai lumina și taina ei, ci e și atrasă de persoana ce le iradiază. E o forță deosebită în conștiința altei persoane sesizată de mine. Viața mea se împlinește prin forța și taina ce-mi vine din conștiința alte persoane și din forța ei atractivă. Astfel, o persoană există deplin prin altă persoană, prin nevoia de-a iradia prin conștiința ei spre altă persoană și prin forța ce-i vine din această iradiere. Aceasta ne ajută să înțelegem lumina și taina ce o simțeau Apostolii, iradiind din Hristos. Ei Îl simțeau nu ca o lumină care iradia mereu, dar era mereu mărginită, cum e lumina persoanei omenești, ci ca o lumină nemărginită a existenței, cum se trăia și Hristos însuși pe sine („Eu sînt lumina lumii") și ca taina nemărginită, sugerată chiar prin cuvintele Lui (*In* VI, 60). Numai pentru

că era Dumnezeu și om, dar într-o Persoană, Hristos are cuvinte omenești, dar cuvintele Lui sînt cuvintele vieții veșnice, sau cuvintele Lui sînt Duh și viață (*In.* VI, 63, 68).

O persoană mă atrage pe mine, altă persoană, ca izvor limitat de viață. Dar Hristos mă atrage ca izvorul vieții nelimitate, deci veșnice.

În persoană și în mișcarea ei între cunoaștere și taină, se arată că reducerea existenței numai la ceea ce se cunoaște la un moment dat din persoană și din existență în general, sau la „știință", înseamnă o superficială îngustare a lor. Conștiința de taină ne asigură despre lărgimea nesfîrșită a existenței peste ceea ce se cunoaște. Taina însăși e conștiința unei nesfîrșite lărgimi a existenței. Ea nu e contrară cunoașterii, ci sursa ei nesfîrșită. Cine nu admite ca real decît ceea ce știe, prin „căutare", se închide într-o sărăcie a îngustimii și unilateralității.

Prin întrupare, Dumnezeu S-a făcut și mai mult prototipul omului care, pe de o parte, se cunoaște și e cunoscut, pe de alta, e cunoscut ca cel necunoscut, ca taină inepuizabilă.

Precum există un „apofatic" (un necunoscut) divin, dincolo de ceea ce se cunoaște din El, așa există și un apofatic uman, dincolo de ceea ce se cunoaște din el. Desigur, apofaticul divin e infinit mai necunoscut decît cel uman, fiind necreat, pe cînd cel uman e creat. Dar nici umanul nu e numai un nimic, ci are la bază o putere divină care a făcut din nimic ceea ce experiez și cunosc și-l susține. Apofaticul uman are prin aceasta o înrudire cu apofaticul divin, sau e scufundat în el.

Socrate a spus: „Știu că nu știu nimic". Mai drept e a spune: „Știu că există o infinitate neștiută dincolo de ceea ce știu"; ceva asemănător a spus Jaspers. E un apofatic necunoscut de care știu că există și e izvorul a ceea ce știu din existență. E un apofatic care nu e însă total acoperit de întuneric, ci un apofatic sau un „întuneric luminos" sau „supraluminos", cum a spus Dionisie Areopagitul. E un întuneric de care știu că e izvorul necunoscut și infinit al luminii.

Dar în sentința lui Socrate „știu că nu știu nimic" se dezvăluie și în alt mod taina sigură a persoanei. Cînd zic „știu că nu știu nimic", mă recunosc ca pe „cel ce știu". Eu ca cel ce știu sînt deasupra faptului că știu și deasupra a ceea ce știu; dar și deasupra conștiinței că nu știu nimic. Cînd zic știu, afirm ca dat sigur eul meu care știe, sau nu știe. Aceasta nu înseamnă că eu sînt suprema realitate. Chiar în nesiguranța mea de-a ști, se arată nu numai existența eului meu, ci și dependența existenței lui de o existență supremă. Căci știu că n-am putut spune totdeauna „știu că nu știu".

Dar, în legătură cu paradoxul persoanei ca știutoare și neștiutoare se mai poate remarca și altceva: Persoana nu cunoaște altă persoană decît prea puțin și în mod superficial prin rațiune. Eu cunosc altă persoană mai ales prin simțire spirituală, deși această cunoaștere este pe de altă parte o cunoaștere a tainei ei. O cunosc iubind-o, bucurîndu-mă de ea, comunicînd în mod indefinit, sau dușmănind-o. Numai obiectele le cunosc fie prin rațiune, fie prin senzațiile trupului.

Cea mai deplină cunoaștere a altei persoane o am printr-o stare de delicatețe a mea, adică de curăție de patimile egoiste, care mă fac

grosolan. Numai delicatețea aceasta pătrunde în adîncimile vibrante, simțitoare și ele, ale altei persoane. Iar culmea delicateței sau a curăției de patimi este sfințenia. Aceasta e suprema prețuire sau iubire a altei persoane. Numai prin sfințenia care e una cu simțirea cea mai delicată pot cunoaște nu numai alte persoane, ci mai ales suprema existență personală care e Dumnezeu.

Faptul că persoana umană tinde spre această supremă delicatețe sau spre sfințenie, arată că există o existență personală supremă, sau Dumnezeu, spre legătura cu care tind prin delicatețe, sau sfințenie, sau iubire.

Ca să revenim puțin asupra iubirii, care e miezul delicateței sau al sfințeniei, ea e taina fundamentală a vieții și a bucuriei de ea. Ea e lumină și taină. E taina inexplicabilă care explică și dă sens tuturor, ca și persoana care, cînd e nestrîmbată și pe cale de realizare (vorbim de persoana umană), iubește altă persoană și e iubită de ea. Ea leagă cu adevărat și bucură persoanele.

Aceasta înseamnă că există un Dumnezeu în trei Persoane, deci un Dumnezeu al iubirii, care a creat persoanele umane pe care să le iubească și să le dea puterea să-L iubească și să se iubească. Fără iubire, deci fără persoane, totul ar fi fără rost. În iubire e și suprema rațiune a tuturor. Pentru o persoană care nu simte sau n-a simțit iubirea nici unei alte persoane, viața e un pustiu, un chin. Cel ce nu iubește pe cineva, trebuie să urască cel puțin altă persoană, în care trăiește răsturnată valoarea aceleia, fiind preocupată în fond tot de dorința iubirii.

Iubirea, care nu se impune oamenilor de la sine nu-și are începutul în oameni și nu se poate nici satisface deplin cu cît le dă ea. Ea vine în oameni de la Dumnezeu, izvorul iubirii absolute și îi atrage pe oamenii ce se iubesc spre El.

Ea își are originea în izvorul absolut și veșnic al ei, care nu poate fi decît relație între persoane absolute, una în ființă și iubire; și ea îi atrage pe oameni în iubirea lor spre absolutul și veșnicia Persoanelor din care vine. Iubirea nu poate fi înțeleasă, dezlegată de absolut și de veșnicie, ca origine și țintă a persoanelor umane de care e legată ființa lor, fără ca aceasta să fie una cu acea origine și țintă.

Iubirea stă ca un fundament absolut al omenirii neidentic cu ea care altfel ar părea total relativă și fragilă, sau o realitate cu pretenții cabotine și nesigure de valoare.

k. *Un alt paradox al persoanei stă în caracterul ei, pe de o parte temporal, pe de alta etern, sau în importanța eternă a clipei temporale, sau în conținutul dat eternității ei de clipa temporală.* N-aș vedea nici o valoare în clipă, dacă n-ar depinde de ea eternitatea mea, sau n-aș avea presentimentul eternității, dacă clipa n-ar avea o importanță eternă pentru mine sau dacă n-ar fi o eternitate a mea care dă importanță eternă clipelor mele.

Dar n-aș avea presentimentul eternității, dacă n-ar exista un Dumnezeu personal, care poate fi etern atent la mine ca persoană de valoare unică. Punctele clipei nu ar face posibilă linia eternității, dacă ele n-ar fi unite de punctul superior care le unește prin liniile ce duc de la ele formînd un triunghi.

Dumnezeu dă clipei mele valoare eternă și umple eternitatea mea de timpul specific trăit de mine pentru că e Persoană eternă și mă prețuiește pe mine ca persoană eternă în clipele timpului, pentru că vrea să fie în dialog etern cu mine. Fără Dumnezeu ca Persoană n-aș putea fi nici eu ca persoană și în acest caz n-ar mai avea pentru mine valoare nici timpul, nici eternitatea. N-ar mai avea cine prețui timpul și eternitatea și nici cine le distinge și uni. Le am și le unesc pentru că Dumnezeu cel etern m-a făcut să viețuiesc în timp, dar pentru eternitate. Fără un Dumnezeu personal creator al omului ca persoană, totul ar fi o temporalitate eternă.

1. *Unitatea, care le leagă în lume pe toate și în special taina paradoxală a unității persoanei și a puterii ei de a cuprinde realitatea multiplă a trupului și a lumii, nu se pot explica fără un Unul absolut în care sînt virtual toate și care le-a creat și le susține pe toate în unitate.* În special taina îmbinării în persoana umană a unității și multiplicității, superioară tainei unității și multiplicității lumii, trimite la cauza similară a unui Unul absolut care are în Sine însuși în mod virtual multiplul lor. Persoana tinde spre Unul pentru unitatea ei. Dar nu se poate despărți de setea de-a cunoaște cît mai multe. În Dumnezeu va avea pe Unul, dar pe Unul care le cuprinde virtual pe toate, avînd și ea în El pe toate. Dumnezeu care s-a făcut Unul care le are în sine realizate și prețuite pe toate este Hristos. Persoana este un chip al tainei unității lui Dumnezeu și a cuprinderii de către El a întregii multiple realități create, dar și a unității Lui de ființă și a Treimii de Persoane și a mulțimii de energii, ceea ce dă fiecărei persoane putința să cuprindă și să depășească toate fără să le anuleze în trăirea unității sale și a lui Dumnezeu.

Această taină a fost descrisă de Calist Catafygiotul, autor duhovnicesc din sec. al XIV-lea. Văzînd baza persoanei în minte (nous), nume ce se dă și persoanelor îngerești, El afirmă în mod stăruitor unitatea minții ca chip al unității lui Dumnezeuși mișcarea ei eternă spre Unul și în Unul dumnezeiesc cel nemărginit, care e mai presus de toate și care totuși le adună toate în El. Acesta e unul din motivele pentru care mintea sau persoana umană se mișcă spre Unul cel mai presus de orice unitate și totuși atotcuprinzător.

Al doilea motiv e că mintea omenească e singura făcută să se miște etern, dar și să găsească o liniște, adică să unească mișcarea eternă cu liniștea, cu odihna, cu mulțumirea eternă. Dacă s-ar mișca numai între cele create, mărginite, nu și-ar ajunge niciodată liniștea. S-ar mișca degeaba. Numai în Dumnezeu se poate împăca trebuința mișcării eterne și a odihnei eterne, ca un alt paradox al persoanei umane, care are ca sîmbure mintea. În însăși mișcarea eternă este setea de odihnă care este o stabilitate în aceeași mișcare, cum spune Sfîntul Grigorie de Nyssa.

Iată cum descrie Calist Catafygiotul acest paradox îndoit al persoanei umane: „Toate cele ce sînt și-au primit mișcarea de la Cel ce le-a făcut, potrivit cu rațiunea și cu firea lor, deci și mintea. Dar mișcarea minții ține pururea, ceea ce înseamnă că e fără sfîrșit și fără hotar .Deci e contrar demnității și firii ei să se miște în chip mărginit și hotărnicit. Iar aceasta se întîmplă cînd se mișcă între cele mărginite și hotărnicite.

Deci, mișcarea nesfîrșită a minții are nevoie de o țintă nesfîrșită și nehotărnicită, spre care să se miște potrivit cu rațiunea și cu firea ei. Dar, nesfîrșit și nehotărnicit este Unul prin fire și în înțelesul propriu. Deci, mintea trebuie să se miște spre Unul cel nesfîrșit și propriu-zis, adică spre Dumnezeu... Deci, mintea fiind una după fire, măcar că sînt multe după actele înțelegerii, întinzîndu-se și mișcîndu-se spre Dumnezeu, Cel Unul după fire, dar multe după lucrare, nu se poate bucura deplin, înainte de-a pătrunde prin Duhul în Cel Unul nemărginit prin fire, trecînd peste cele multe... E propriu minții în chip firesc să se miște, să se întindă, să ajungă și să se bucure în Dumnezeu, Cel Singur Unul în chip simplu și nehotărnicit.

Toată mișcarea celor create, deci și a minții, se grăbește spre opriri și liniștire... Dar, mintea e singura dintre cele create, care, mișcîndu-se între ele, nu poate să se împărtășească în ele de oprire și de liniștire.

Ea nu se va liniști și nu-și va putea ajunge ținta, sau nu va avea în sine o mișcare stabilă fără sfîrșit, cum s-a spus înainte, dacă se închide între cele mărginite... Deci, nu este propriu ei să-și afle liniștirea sau stabilitatea în cele create. Dar, unde ar putea mintea să se folosească de ceea ce-i este propriu, adică să rămînă stabilă în mișcare și să se liniștească în acest sens și să fie în pace și să primească o adevărată simțire de odihnă, dacă nu ajunge în Cel necreat și necircumscris ? Iar acesta este Dumnezeu cel Unul în înțeles propriu și mai presus de lume. Deci, mintea trebuie să ajungă prin mișcare în acest Unul și necircumscris (nemărginit), ca să-și afle liniștea sa firească și să-și dobîndească odihna înțelegerii, după cum se cuvine. Căci nici o minte ajunsă in acel Unul nu va mai fi lipsită nicidecum de stabilitatea pin Duhul, de odihna de care se minunează, de nesfîrșitul care e sfîrșitul tuturor, și de mișcare" (*Despre viața contemplativă*; Filocalia rom., vol. VIII, p. 400—402).

Avem aci tot felul de contraste sau de paradoxuri. Mintea e creată, deci mărginită, dar nemărginită și eternă prin trebuința mișcării eterne, sau însetată de Cel nemărginit. Ea trebuie să se miște pururea, dar e însetată de o țintă a mișcării și de o odihnă în ea. Iar odihna pe care o găsește în Cel nemărginit e unită cu mișcarea, căci se minunează de nemărginitul în care se odihnește. Ea se odihnește în nesfîrșitul care e sfîrșitul tuturor. Ea se odihnește în Nemărginitul, căci nu mai tinde spre o margine ; dar se mișcă în El.

Dumnezeu însuși e o unire de contraste sau paradoxuri. Căci e Unul, dar e în trei ipostasuri. Și avînd toate posibilitățile, toate puterile, nu are nevoie să se miște spre nimic. Dar, se mișcă odihnindu-se în dragostea dintre cele trei ipostasuri și cu iubire spre cele create. N-are nevoie de nimic în afară de Sine, dar se poate hotărî să creeze lumea și persoanele îngerești și omenești, mișcîndu-se din iubire, dar nemișcîndu-se spre ceva dintr-o nevoie.

Cel mai greu e de înțeles faptul că e Unul în mod absolut, cum nu e persoana umană, dar e întreit în Persoane. Fiecare persoană divină e atît de unită cu Celelalte două, încît se simte cu ele ca Unul. Atît de unit e Fiul în Tatăl, încît nu-L mai trăiește decît pe Tatăl, uitînd de Sine și Tatăl atît de mult e unit cu Fiul, încît nu-L mai trăiește decît

pe Fiul. Și amîndoi se trăiesc atît de mult uniți un al Treilea, care e Duhul Sfînt, încît nu-L mai trăiesc decît pe El. Nu poate trăi nici una unitatea ființei lor fără să trăiască în sine pe celelalte. Nici eu ca om nu pot trăi unitatea persoanei mele cu toate caracteristicile ei deosebite fără să trăiesc persoanele iubite ca conținut al persoanei mele. Eu sînt caracterizat prin ele, prin relația cu ele. Dar aceste relații se datoresc unității noastre de ființă. Încît pot zice : eu sînt unul, dar în acest unul care sînt eu, sînt și toți cei cu care sînt în relații.

Mîntuitorul Hristos spune : „Eu și Tatăl una sîntem" (*In.* X, 30). Nu spune prin aceasta că sînt o ființă cugetată deosebit de Persoanele lor, ci că sînt una chiar ca Persoane, fără să înceteze să fie El, Fiul și Tatăl. Eu ca Fiul am în Mine pe Tatăl și nu pot fi înțeles despărțit de Tatăl și deci nici Tatăl nu poate fi înțeles despărțit de Mine, Fiul. Fiecare e imprimat, e caracterizat prin celălalt, este ceea ce este, prin celălalt. Dar Hristos spune că e una cu Tatăl, chiar cînd e întrupat, deci și om. Aceasta pentru că El rămîne o Persoană unitară chiar însușindu-și o unitate complexă de organe cărora s-a făcut Subiect, săvîrșind prin ele multe feluri de acte, dar ca un Subiect unitar. Unitatea Subiectului Său covîrșește multiplicitatea organelor și actelor săvîrșite de El prin ele. Hristos se poate vedea prin toate ca Unul și nu numai ca un Unul deosebit de Tatăl, ci ca Una cu Tatăl. Căci îl vede pe Tatăl lucrînd prin Sine și pe Sine ca Unul întipărit de Tatăl, nedespărțit de Tatăl, chiar în faptele Sale săvîrșite ca om prin organele multiple ale trupului Său. Desigur, e o unitate fără confuzie.

Așa se poate încadra și persoana pur omenească în unitatea Fiului cel Unul, care e una cu Tatăl și cu Duhul Sfînt. Deci și toate persoanele umane, dacă vorbesc. Și aceasta este ținta spre care trebuie să tindă persoana omenească prin mintea sau spiritul ei, cu toate cele adunate în ea, chiar dacă nu e de o ființă cu Persoanele Sfintei Treimi, cum sînt acestea între ele. Căci subiectul cel unul uman, deși e creat, putînd deveni subiect al energiilor necreate divine, se poate uni prin aceasta cu Persoanele divine. Și aceasta se poate întîmpla cu toate persoanele umane care pot deveni astfel una și între ele. Dar subiectul uman poate îndrepta toate cele adunate în sine, prin unitatea lui, spre Cel Unul, adunîndu-se în El, cu toate cele adunate și unificate în El, cînd nu-și împarte atenția spre multe obiective, ci numai spre El. Întrucît în toate actele lui prin care le reține pe toate se manifestă o singură conștiință și voință dominatoare și unificatoare a unui subiect, el, poate face ca această conștiință și voință dominatoare și unificatoare să se îndrepte spre Dumnezeu cel Unul, făcînd ca toate actele lui unificate să fie unite cu actele unificate ale lui Dumnezeu. Toate cele adunate în minte, devin astfel în el o unitate, fără să înceteze a fi multe. Și așa persoana nu mai poate spune că este sau lucrează numai ea, sau numai Dumnezeu. Ci poate spune atît una cît și alta. Căci mintea a devenit subiect lucrător și văzător în Dumnezeu și Dumnezeu Subiect lucrător și văzător în minte.

Calist Catafygiotul spune : „Precum apa unui rîu e mai mare cînd curge unită și nu e despărțită în mai multe pîraie, așa și privirea minții și mișcarea și dorința ei este mai puternică atunci cînd se ațintește spre

un singur obiectiv în chip unitar și fără împărțire și nu e despărțită în multe și multe feluri. Iar aceasta se întîmplă cînd se întinde, caută și privește la Unul cel simplu și mai presus de lume. Căci Unul atotsimplu și mai presus de lume are cu adevărat puterea de-a o aduna toată. Și învrednicindu-se mintea să-L vadă pe Acesta, e cu neputință să nu ia forma Lui, pe cît se poate, asemenea unui chip, și să nu se facă unitară, simplă. Căci mintea ajunsă acolo s-a preschimbat într-o minte dumnezeiască și a îmbrăcat forma dumnezeiască, întipărindu-se de Cel ce e simplu, fără chip și figură, Unul, și celelalte spuse înainte... Căci Dumnezeu este unitatea unificatoare și Mintea mai presus de înțelegere. De aceea mintea primește întipărirea Lui mai presus de lume, atunci cînd, deodată cu cele spuse înainte, se face ea însăși unitate mai presus de înțelegere, pătimind aceasta prin întipărire dumnezeiască" (*Op. cit.*, p. 435—436).

Iar, trecînd la explicarea concilierii unității dumnezeiești după ființă cu Treimea Persoanelor, ca model al concilierii unității sufletului, cu treimea facultăților lui, autorul amintit spune: „Treimea dumnezeirii mai presus de ființă este împreunată într-o unitate mai presus de fire. Căci Dumnezeu este o unitate întreit ipostatică. De aceea, sufletul nu poate ajunge la asemănarea înrudită cu Dumnezeu, ca un chip al Lui, decît dacă, rămînînd întreit, se face una cu sine în chip mai presus de fire".

Dar se poate adăuga că, concilierea unității de ființă cu Persoanele Sfintei Treimi e model și putere pentru concilierea nu numai între unitatea persoanei umane și facultățile ei, ci și între unitatea de ființă și multele persoane omenești. Căci și Dumnezeu își menține unitatea chiar dacă i se adaugă firea omenească prin Hristos și toate cele create prin cei ce se alipesc Lui. Și aceasta este un model și o putere pentru unitatea ce o realizează mai ales sfinții între toate componentele persoanei lor și între ei înșiși.

Sfîntul Maxim Mărturisitorul spune despre unitatea ce se realizează între componentele persoanei în sfinți, ca urmare, dar ca și condiție pentru realizarea unității între ei și între toate componentele vieții lor și Dumnezeu, că e o unitate spre care a fost creată de Dumnezeu ființa umană. E o unitate în care se realizează cu adevărat ființa umană, făcută pentru a-și afirma unitatea ei prin iubirea între persoanele umane, dar și pentru a actualiza unitatea ei în unirea cu Dumnezeu cel Unul.

Unitatea desăvîrșită realizată între componentele persoanelor lor și în firea cuprinse în ele, se datoreează, după Sfîntul Maxim Mărturisitorul, unității de ființă în Dumnezeu, conciliată cu unitatea de ființă a Persoanelor Sfintei Treimi. Căci unitatea în persoana umană promovează și unitatea de lucru între ea și semeni asemenea celei dintre Persoanele Sfintei Treimi. Explicînd un text al Sfîntului Grigorie de Nazianz (Cuv. III despre Pace; P.G. 35, col. 1166), Sfîntul Maxim vede unitatea în sfînt realizată prin depășirea doimii între materie și organele trupului, prin care materia își actualizează în funcții și afecțiuni distincte potențele ei. Această depășire se realizează prin lucrarea minții îndreptată spre Dumnezeu, care produce unirea minții cu Dumnezeu. Aceasta îi dă putere persoanei să copleșească afecțiunile trupești pentru cele materiale. Unirea minții cu Dumnezeu aduce unitatea persoanei umane, sau

unitatea persoanei aduce şi unitatea persoanei cu Dumnezeu. Căci, în unirea minţii cu Dumnezeu, omul nu mai trăieşte decît afecţiunea faţă de El. Iar unirea persoanei cu Dumnezeu prin mintea care a copleşit afecţiunile simţuale, promovează şi unirea ei cu celelalte persoane, asemenea unirii dintre Persoanele Sfintei Treimi, prin puterea ce-i vine din unirea acelora. Unirea realizată în fiinţa umană, întăreşte unitatea în persoană şi între persoane, după pilda unirii în fiinţa acelor Trei Persoane dumnezeieşti. Sfîntul Maxim acceptă ideea lui Aristotel despre unirea în trup a materiei şi a formei, dar o interpretează în sens creştin şi vede în ea un sens creştin.

Dar să redăm cuvintele Sfîntului Maxim. El declară că, după Sfîntul Grigorie, sfinţii, prin raţiunea şi contemplaţia prin care au cunoscut pe Dumnezeu, „s-au ridicat mai presus de doimea materială pentru unimea cugetată în Treime". Iar prin aceasta „bănuiesc că arată ridicarea lor peste materie şi formă, din care constau corpurile, sau peste trup şi materie, pe care depăşindu-le, s-au unit cu Dumnezeu şi s-au învrednicit să se împreune cu lumina preacurată. Aceasta înseamnă că au lepădat afecţiunea sufletului faţă de trup şi prin trup faţă de materie, sau vorbind în general, toată mişcarea simţurilor faţă de natura sensibilă familiară şi au îmbrăţişat sincer numai dorinţa de Dumnezeu, pentru unimea cugetată în Treime... Căci, cunoscînd omul că sufletul stă la mijloc între Dumnezeu şi materie şi are puterile care îl unesc cu amîndouă, adică mintea cu Dumnezeu şi simţirea cu materia, simţirea pentru cele sensibile au lepădat-o cu desăvîrşire din dispoziţia lui şi prin mintea singură s-au familiarizat negrăit cu Dumnezeu. Şi, văzînd astfel sufletu întreg unit, în chip neştiut, cu Dumnezeu întreg, ca pe un chip cu modelul său, prin minte, raţiune şi duh, şi avînd, pe cît se poate înrudirea cu Dumnezeu prin asemănare, au cunoscut tainic unimea cugetată în Treime... Căci a ajuns nu numai la unirea adevărată şi fericită cu Sfînta Treime, ci şi la unitatea înţeleasă din Sfînta Treime, ca unul ce a devenit simplu şi neîmpărţit şi uniform după putere, după ce, fiind simplu şi neîmpărţit după fiinţă, s-a făcut simplu după deprinderea virtuţilor, imitînd, după putinţă, bunătatea ce rămîne la fel şi lepădînd însuşirea puterilor împărţite după fire, pentru harul lui Dumnezeu cel unic". (*Ambigua*, cap. 64 ; trad. rom., p. 182—193).

Se afirmă aci nu numai tendinţa omului după o unitate, asemenea celei din Dumnezeu, din iubirea faţă de El, ci şi voinţa şi puterea lui Dumnezeu de-a realiza în om, între oameni şi între oameni şi El, unitatea iubirii.

m. *Bogăţia spirituală a persoanei şi nezgîrcenia sau bunătatea. În unitatea cîştigată în sine, cu Dumnezeu şi cu semenii, de persoană prin îndreptarea minţii spre Dumnezeul iubirii treimice şi prin harul ce-i vine din unitatea Lui, persoana ajunge nu numai la îmbogăţirea cu toate cele aflate şi adunate în Dumnezeu, ci şi la vîrful bunătăţii*. Căci bunătatea le uneşte pe toate. Acesta e scopul unităţii persoanei, care vrea să le cuprindă pe toate în unitatea ei, asemenea lui Dumnezeu şi în unire cu El. De aceea, în introducerea la Şcolile „Răspunsurilor către Talasie", raţiunea e văzută ca o putere care, întărită de Duhul, creşte în bogăţia ei prin virtuţi, care sînt în fond forme umane ale bunătăţii unificatoare dumnezeieşti. Iar raţiunea e însuşirea cea mai proprie a

firii umane, fiind totodată pecetea Cuvîntului lui Dumnezeu în ea. Așa crește omul de la starea pe care o are prin fire, la starea cea mai presus de fire, care îi devine proprie după har. Aceasta vădește și unirea între rațiunea adevărată și credință.

„Deci nimic nu e mai propriu după fire, celor raționali, ca rațiunea, nici mai potrivit pentru cei iubitori de Dumnezeu, ca să-și arate credința lor cea dreaptă, decît studierea și înțelegerea ei... Ea este rațiunea pe care o are firea ascunsă în chip ființial înlăuntrul ei, fără nici o învățătură... Pe aceasta și Duhul Sfînt al lui Dumnezeu și-o asociază modelată prin virtuți și o face statuie dumnezeiască a frumuseții celei după asemănare, nelipsindu-i nimic după har din însușirile naturale. Căci este un organ ce adună cu pricepere toată descoperirea bunătății lui Dumnezeu ce strălucește inteligibil în făpturi" (*Filoc.* III, trad. rom.; despre virtuți ca forme umane ale bunătăților dumnezeiești; *Răspuns către Talasie,* 22, op. cit., p. 77).

Rațiunea conștientă sau personală unește, după acest text, funcția unificatoare cu bunătatea. Bunătatea unește, iar în cele unite sau armonizate este și o rațiune. Răul dezbină și în nici una din cele dezbinate nu mai este forța existenței întregi, deci nici rațiunea adevărată, care vrea să cuprindă și să armonizeze toate. Cel bun se vrea unit cu toți în chip neegoist, să fie în legătură cu toți și cu toate, să fie în comunicare cu toți, în comunicare cu toate prin toți.

Persoana umană, prin unitatea ei cuprinzătoare a multiplului, unește deci rațiunea cu bunătatea, fiind prin aceasta un chip al lui Dumnezeu. Ea face aceasta în baza conștiinței de care e legată voința, iar aceasta de-a alege binele contrar răului.

Ea nu anulează cele multe, dar nici nu le lasă în despărțire, ci promovează armonia sau unitatea lor. Iar deplina unitate a lor n-o poate afla decît Dumnezeu, cauza tuturor în armonia dintre el. De aceea rațiunea dînd importanță atît unității, cît și celor multe pe care le armonizează, poate fi folosită și ca o facultate ce dă atenție exclusivă componentelor despărțite, cînd nu mai împlinește și funcția ei unificatoare și deci nu mai slujește prin voința binelui. Sînt alte două alternative ale persoanei.

Dar această folosire a rațiunii nu mai împlinește toată funcția ei, care constă în a căuta un sens al existenței pînă dincolo de posibilitatea rațiunii de a-l explica. Rațiunea adevărată stă în Persoana Cuvîntului care e mai presus de rațiunea noastră, dar nu contrară rațiunii noastre. Fiul lui Dumnezeu fiind Cuvîntul, adică izvorul tuturor cuvintelor și rațiunilor, nu se poate îngusta în cuvinte nearmonizate, ca persoana umană, care e numai cuvînt și nu poate să nu fie izvorul armoniei tuturor.

Rațiunea supremă e Persoana ca izvor al tuturor gradelor de rațiune și chiar creatoare a făpturilor structurate rațional și subiecte ale rațiunii cunoscătoare, ca subiecte ale rațiunii și ale cuvintelor care le exprimă în setea lor nesfîrșită de înțelegere a tuturor în armonia egală cu binele pînă la Dumnezeu și de exprimare a lor în cuvinte. Prin aceasta persoana umană e mai presus de rațiune, ca funcție, după chipul

Rațiunii supreme, deși, pe de altă parte, e un subiect izvorîtor conștient și voluntar de rațiuni descoperite și exprimate.

În fond, acesta e rostul tuturor însușirilor contrastante ale persoanei umane. Ea tinde spre cuprinderea tuturor, ca țintă a bunătății, dar încă nu le are pe toate ca Persoana Cuvîntului, ci e în drum spre această țintă. E nesecată sau inepuizabilă în cunoștința ei mereu sporită și în recunoașterea tot mai bogată a tainelor prezente în toate. E temporală și eternă, spațială, dar în același timp aspațială în voința de cuprindere a tuturor; unitate și multiplicitate, urcuș spre bunătatea dornică să se reverse peste toate și să se dăruiască tuturor, persistînd în identitate. Persoana vrea să fie în toate, neabsentă în nici una. Din aceasta rezultă că trebuie să fie o existență personală prezentă în toate. Ea are legătură cu Dumnezeu, suprema existență, dar e și în cele mai mici particele ale realității. Și toată setea și mișcarea ei este să le unească în sine cît mai deplin pe toate, pe cele mai înalte și pe cele mai de jos, trăindu-le în unitatea ei în chip neegoist prin unirea cu existența supremă și cu toți.

n. Persoana este astfel, universală, dar punct unic în acest universal; sau tot universul, inclusiv Dumnezeu, e în fiecare, ca într-un punct unic atotcuprinzător și, prin puterea lui Dumnezeu, de nedistrus. Căci toate sînt una și nepieritoare în el, aflat în Dumnezeu. Dar și în putința de a se întinde spre toate stă și pericolul ca fiecare să se considere ca neavînd nevoie de alte asemenea puncte, adică să se considere ca neavînd nevoie de alte asemenea puncte, adică să se însingureze, și să se trufească, disprețuindu-le pe celelalte. Dar poate să se și unească cu toate celelalte puncte, văzînd în ele același conținut universal și prin el pe Dumnezeu în modul cel mai transparent.

Fiecare persoană umană simte deasupra sa pe Dumnezeu de care depinde și dedesubtul său lumea, dar nici lumea nu o simte produsă și susținută de ea, ci ca dată de Dumnezeu ca prin ea să-L vadă pe El și să înainteze spre El. Îl simte pe Dumnezeu drept cauză a lui și a lumii și ținta lui, la care ajunge prin lume, în unire cu toți care văd aceeași lume și sînt plini de ea și văd prin ea pe Dumnezeu venit ca aceeași țintă în întîmpinarea lor.

Lumina Cuvîntului făcut om copleșește lumea pe care a adunat-o în Sine atît de mult, încît lumea nu mai e văzută ca despărțită de El. E ceea ce s-a văzut anticipat pe Tabor. Dar uniți în Hristos, sînt prezenți și ceilalți cu aceeași lume adunați în ei și transparenți prin ea, fiind uniți cu Hristos și între ei fără să se confunde. Și fiecare persoană e unită totodată cu Hristos și cu ceilalți, dar și vede pe Hristos și pe ceilalți ca deosebiți de el.

De fapt, Hristos ca Dumnezeu făcut om, are lumea mai prezentă în El decît o avem noi. De aceea, văzîndu-L pe El, putem să o avem și noi copleșită de lumina Lui și de a noastră, care e însăși lumina Lui devenită și a noastră.

Persoana tinde să poată uni toate în sine numai pentru că e în legătură și se poate uni cu Dumnezeu cel Unul și se poate uni cu El pentru că este după chipul Lui. Dar unitatea lui Dumnezeu în El însuși este alta decît unitatea persoanei umane și a unirii între ea cu Dumnezeu și cu lumea.

În unitatea lui Dumnezeu și a Persoanelor Sfintei Treimi este dată virtual unitatea de alt ordin care se poate realiza în persoana umană între puterile și componentele ei și între persoanele umane, ca și între ele și lume. Căci altfel n-ar putea crea persoanele umane unite în felul lor între ele și cu lumea și înaintînd spre o tot mai mare unitate între ele, pe care Dumnezeu să le unească cu Sine, avînd în ele în comun toate cele create, dar menținîndu-le neconfundate. Chiar faptul de a crea persoanele umane ca distincte, dar și unite și cu tendința spre o tot mai mare unire între ele și cu lumea, și lumea, unire pe care o pot desăvîrși fără să le confunde cu El din dorința de a cuprinde totul, arată că Dumnezeu are în unitatea Lui în mod virtual și forma unității lor și putința de a perfecționa unirea lor cu El și între ele, fără să le confunde.

Chiar în destinația persoanelor de a se întregi și de a se cunoaște și cuprinde fiecare totul, e dată virtualitatea unității lor, din puterea unității lui Dumnezeu.

Dar unitatea conștientă și în progres continuu e susținută și de efortul lor. Aceasta e propriu creaturilor conștiente, sau persoanelor umane.

De aceea, ele au fost aduse la existență ca unități paradoxal care unesc în ele cele create cu Dumnezeu, într-o însetare și într-o capacitate de progres continuu în unitatea cu Dumnezeu, fără să se confunde între ele și cu El și fără să anuleze legătura lor cu universul creat. O astfel de confundare ar anula bogăția și valoarea creației și ar face imposibilă iubirea.

o. *Destinația lor de-a se uni în mod conștient și progresiv, folosind și un efort propriu,* tot mai deplin în ele însele, între ele, între ele și Dumnezeu, fără să se confunde, ne arată, în mod accentuat în caracterul lor, dialogul care este o relație deosebită între ele și între ele și Dumnezeu.

Aceasta arată o altă unitate contrastantă. Sîntem făcuți unul pentru altul, dar și pentru noi înșine. Celălalt e viața mea, dar și eu sînt viața lui. Celălalt se face viața mea, numai dacă și eu mă fac viața lui, dacă merg în aceasta pînă la jertfă pentru el ; și eu mă fac viața lui, numai dacă el mi se face viața mea, dacă trebuie, pînă la jertfă. Se arată aci și valorificarea celuilalt de către mine, prin smerirea mea, care însă în același timp chiar prin aceasta îmi descoperă și îmi întărește și valoarea sau viața mea pentru el. Cel ce moare pentru altul, învinge moartea sa prin valoarea necondiționată ce o dă aceluia. Prin aceasta realizăm, ca persoane, unitatea virtuală ce-o avem prin ființă, unitatea la care ne cheamă ființa comună. Dar în această sete pusă în ființa noastră de-a actualiza unitatea ei prin și în persoane, simțim că sîntem făcuți după chipul unității de ființă a celor Trei Persoane divine și că puterea de-a satisface această sete ne vine de la Sfînta Treime. Dar Sfînta Treime ne arată că în setea mea de unire prin iubire cu altul, nu trebuie să-l rup nici pe el și nu trebuie să uite nici ea de ceilalți. Nu trebuie să ne închidem într-un egoism în doi. Pe de altă parte, plîngînd împreună durerea unui al treilea, sau bucurîndu-ne împreună de bucuria lui, întărim chiar unirea dintre noi într-un dialog fundamental cu Ea.

Dacă n-am ajunge la dialogul perfect cu Persoanele Sfintei Treimi, dialogul între noi n-ar avea nici un rost. Căci aceasta ar implica și o dispariție totală a omenirii într-un viitor oarecare.

De aceea, toți trebuie să se bucure într-un plan al veșniciei de tot conținutul îmbogățit al umanității în cursul timpului prin varietatea de trăire a tuturor în mod viu, prin comunicare directă a conținutului îmbogățit și prin experiență comună, dar totuși variată a unei vieți și cunoașteri mult superioare, trăit în veșnicie într-o unitate, deci și într-o comuniune desăvîrșită.

Fiecare persoană e însetată după un conținut spiritual nelimitat și după o comuniune veșnică, neîmpiedicată de neputințe, cu toate persoanele, dar și cu comunicarea Persoanelor supreme ale Treimii, fără de care, conținutul ce și-l comunică oamenii ar fi nesatisfăcător în veșnicie. Deci, chiar această comunicare desăvîrșită trebuie să aibă loc odată.

Nu poate urca omul spre Dumnezeu cel de oameni iubitor, fără să urce în însușirea iubirii Lui față de oameni. Nu mă pot desăvîrși în comuniunea cu Dumnezeu, fără să mă fac tot mai dăruitor altora.

Urcînd spre perfecțiunea mea, sînt legat cu o comunicare tot mai deplină cu semenii. Persoana nu se poate desfășura, nu se poate realiza, nu se poate actualiza ca izvor virtual inepuizabil de putere, din puterea lui Dumnezeu, decît în comunicare iubitoare cu semenii. Dar în faptul că în persoană e dată și valoarea ei proprie, stă și putința alternativei ispititoare de-a pune accentul principal pe sine.

Pe de altă parte, persoana umană nu se poate comunica niciodată cît ar voi. De aceea, ne-a dat pildă și ne dă putere spre aceasta Însuși Fiul lui Dumnezeu făcut om, arătîndu-ne în aceasta în ce desăvîrșită unitate se află din veci cu Tatăl în Duhul Sfînt.

Dar, în trebuința noastră de-a ne comunica desăvîrșit, avem dovadă că sîntem creați spre scopul desăvîrșirii proprii în unirea cu Dumnezeu și cu alții, după modelul unirii între Persoanele dumenezeiești. Acest scop a fost făcut posibil în mod deosebit de accentuat printr-una din Persoanele Ei, făcut om. Și, de fapt, în relația cu Hristos și prin El cu Sfînta Treime se împlinește setea noastră de comuniune desăvîrșită, pe care n-o putem sătura în comuniunea dintre noi ca simpli umani. Numai din comuniunea desăvîrșită cu Hristos și prin El, cu Sfînta Treime, luăm puterea de a realiza și între noi comuniunea desăvîrșită. Prin Hristos folosim și noi spre desăvîrșirea noastră paradoxul persoanelor umane, făcute spre a desăvîrși unirea între ele și cu Dumnezeu în Treime, dar și spre a rămîne în această unire neconfundate, ba chiar a se realiza deplin. Căci numai așa se poate bucura fiecare în Dumnezeu de fiecare.

Dar, dacă dialogul nu are loc decît între persoane, iar dialogul desăvîrșit nu poate avea loc desăvîrșit între om și semnul său, el trebuie să aibă loc în Dumnezeu, în care există cu acest rost trei Persoane. De aceea și setea omului după dialogul perfect cu alții nu poate fi satisfăcută decît cu și prin Persoanele divine. În acest scop una din aceste Persoane s-a făcut om, rămînînd și Dumnezeu, pentru a ajunge și noi la dialogul desăvîrșit atît între noi oamenii, cît și cu Sfînta Treime.

III. PERSOANELE UMANE, EXISTENȚE DIALOGICE SAU ÎN COMUNIUNE, DUPĂ CHIPUL SFINTEI TREIMI

a) *Originea și rostul persoanelor de-a comunica sau dialoga unele cu altele.* Persoana umană este cuvînt cuvîntător inepuizabil. Dar ea vorbește totdeauna altor persoane, care-i pot înțelege cuvintele și-i pot răspunde. Omul este prin aceasta o existență interpersonală. Persoana nu poate să nu vorbească altei persoane și să nu aibă trebuință de răspunsul și de cuvîntul alteia, căreia la rîndul său trebuie să-i răspundă. Persoana umană se dovedește prin aceasta o existență dialogică, mai precis o unitate dialogică cu alta, sau inter-cuvîntătoare.

Termenul românesc „cuvînt" (de la latinescul con-ventus=venire împreună) exprimă în mod fidel faptul acesta. Dar și termenul grec logos, care trebuie să aibă la origine verbul lego=leg, exprimă acest fapt. Însă faptul că în grecește logos înseamnă nu numai cuvînt, ci și rațiune, arată nu numai că persoana raționaează înainte de-a vorbi, ci și că prin rațiune se leagă de alte persoane, iar aceasta, prin comunicarea unor legături pe care le face între cele ce le află prin simțuri și cele ce le experiază și le gîndește despre legătura sa, cu lucrurile sau cu alte persoane și între ele. Rațiunea este și o funcție prin care persoana leagă componentele realității, pe sine cu ele și cu alte persoane, dar ca între componente neconfundate. Faptul acesta se exprimă în latinește prin termenul *inteligo* de la *interlego,* devenit în românește înțeleg.

Aceasta înseamnă că persoana umană își dă seama că toate sînt legate și ea însăși e legată cu toate. Ea aduce în plus conștiința acestei legături. Dar vom vedea că prin conștiință ea și promovează sau strică legătura între persoane într-un fel, iar între lucrurile materiale în alt-fel. Dar ea nu ajunge nici la cunoașterea legăturii depline între lucruri, nici la promovarea perfectă a legăturii între persoane. Aceasta înseamnă că există o conștiință care cunoaște deplin legătura între toate și chiar e creatoarea ei. Căci dacă legătura și o anumită dezvoltare a ei se cere după înțelegerea ei de către o conștiință umană, dar aceasta nu ajunge niciodată la o deplină descoperire sau creare a legăturii între componentele realității, trebuie să fie o conștiință înțelegătoare care cunoaște deplin legătura între toate, ba chiar că legătura între toate nu există independent de voia ei, ci e supusă voii ei în mod deplin, pînă la a fi creată și susținută de puterea de înțelegere sau de o legare a lor între ele (inter-legare) de către ea, deși omul poate slăbi pînă la un grad această legătură.

Aceasta înseamnă că persoanele umane tinzînd spre o tot mai strînsă legătură între ele, ca cele ce tind spre împreună cunoașterea tot mai adîncă a legăturii dintre componentele realității, urcă totodată împreună spre înțelegerea tuturor de către Cel ce înțelege desăvîrșit ca un Crea-

tor și susținător componentele lumii. Iar aceasta înseamnă totodată urcușul spre înțelegerea legăturii tuturor și deci și a sinei lor personale cu El.

Dacă legătura între conștiințe e mai bogată și mai vie decît legătura între conștiință și lucruri, legătura între conștiințele create și cea a lor creatoare, trebuie să fie cea mai vie. Dacă persoanele umane nu-și comunică numai idei despre legătura între lucruri, pînă la legătura lor cu un Creator al lor, în care au ultima explicare a lor, ci-și comunică și bucuria de-o au unele de altele, cînd se află în comunicare iubitoare, sau întristarea cînd această comunicare e slăbită, e de înțeles că această bucurie sau întristare o are și Dumnezeu față de om, sau omul față de Dumnezeu, cînd se află în comunicare deplină iubitoare sau într-o comunicare împuținată.

Aceasta arată că celălalt, iar în gradul deplin, Dumnezeu e viața mea, dar și că Dumnezeu însuși a primit să se întristeze, pentru urmările dureroase pentru noi, cînd nu-I comunicăm deplin iubirea noastră. Dumnezeu însuși, ca și semenul nostru, nu ne cere să le comunicăm numai idei, nici noi nu le cerem numai aceasta, ci noi vrem ca și ceilalți și Dumnezeu însuși să ne comunice dragostea lor, precum ei ne cer nouă același lucru. Ideile au importanță ca știri despre dragostea reciprocă între persoane.

Eu simt nevoia să-mi comunic prin cuvintele mele altora și lui Dumnezeu plînsul meu, durerea mea, pentru neatenția lor și a altora, sau bucuria mea pentru atenția lor și a altora, și să cer de la ei participarea lor la durerea mea și bucuria lor, de bucuria mea. Durerea mea devine suportabilă cînd o comunic altora și ei îmi arată mila lor. Bucuria mea nu e bucurie decît cînd e însoțită de bucuria altora.

Dar dacă semenul nu mă poate mîngîia deplin în durerea mea prin mila lui, nici nu poate spori deplin bucuria mea prin bucuria lui, trebuie să existe Cineva care mă poate mîngîia deplin și bucura deplin, printr-o iubire, printr-o iubire neumbrită de nici un egoism.

Dacă celălalt mă poate mîngîia și mă poate bucura, aflînd de durerea și de bucuria mea, prin comunicarea conștientă a lor către el de către mine, din nevoia ce-o simt de mîngîierea și bucuria lui, pentru că are și libertatea și pornirea firească să se decidă, pentru mîngîierea mea sau pentru participarea la bucuria mea. Dar aceasta înseamnă că trebuie să fie cineva care mă poate mîngîia și mă poate bucura deplin, avînd această pornire în grad suprem, în plăcerea ce-o are El însuși de-a o face aceasta în mod conștient și liber, ca Persoană supremă.

Fără o conștiință, libertate și o plăcere de-a mîngîia și de a se bucura, prin mîngîierea altora, mai presus de lume, n-ar exista nici înțelegere, milă mîngîietoare și bucurie în lumea aceasta.

Dumnezeu nu poate fi numai Dumnezeu care ne-a creat, ne susține și ne comunică o învățătură teoretică, ci un Dumnezeu care participă la durerea și la bucuria mea, cu mila și bucuria Lui pentru noi, prin conștiința și libertatea Lui, pe baza faptului că în ființa Lui însăși există această posibilitate.

Trebuința de-a ne comunica durerea și bucuria altora, pentru a primi mila și participarea la bucuria noastră, arată unirea mai mare

între persoane, ca între lucruri, sau ca între persoane și lucruri, fără confundarea persoanelor între ele, ba chiar trebuința unora de altele. E cea mai mare unire produsă între noi și Dumnezeu și chiar între noi înșine de mila și bucuria lui Dumnezeu față de persoanele umane, pentru că El e Persoana capabilă de cea mai mare milă și bucurie pentru noi, fără ca maxima unire produsă prin acestea între El și noi și între noi înșine să ne facă să ne confundăm cu El și între noi. Pentru că în mila și bucuria unuia de altul e și suprema prețuire reciprocă.

Dumnezeu, prin rostul ce ni l-a dat de-a ne mîngîia și bucura unii pe alții, ne-a dat și o *răspundere* a unora pentru alții în fața Lui. Fiul Lui ne-a poruncit în mod clar aceasta spunîndu-ne cînd s-a făcut om : „Poruncă nouă dau vouă : Să vă iubiți unul pe altul". Ne-o poruncește aceasta, pentru că și El ne iubește, arătîndu-ne prin aceasta valoarea ce ne-a dat-o în ochii Lui. El ne poruncește prin urmare să facem ceea ce face El. Dacă nu facem aceasta, ne depărtăm de asemănarea cu El, disprețuindu-L pe El. Acestea ni le arată cînd ni se dă ca pildă în iubirea celorlalți, arătîndu-ne prin pilda Lui, ce trebuie să facem noi : „Precum Eu v-am iubit pe voi, așa și voi să vă iubiți unul pe altul" (*In* XIII, 34). În această pildă se cuprinde și porunca, deci răspunderea în fața Lui pentru noi înșine, însă ca persoane iubitoare ale altora. El și-a arătat iubirea față de noi creîndu-ne ca chipuri ale Lui. Prin aceasta ne cere să păstrăm și să dezvoltăm în noi tot ce ne-a dat înrudit cu Sfînta Treime, ale cărei Persoane se iubesc una pe alta. Aceasta ne impune în primul rînd mulțumirea continuă față de El și obligația de-a ne păstra și dezvolta așa cum ne-a făcut el, adică de-a afirma valoarea noastră, întrucît afirmăm și susținem valoarea altora. Astfel, făcîndu-ne persoane dialogice care ne facem bucuria comunicîndu-ne unele altora, ne-a făcut totodată ca persoane ce avem datoria și răspunderea față de El de-a ne comunica și întări spiritual unii pe alții.

Întrucît această datorie, răspundere și bucuria ce ne-o procurăm prin aceasta unii altora și lui Dumnezeu Însuși, n-o putem împlini decît pentru că ne-a făcut El însuși astfel și ne dă continuu puterea pentru ea, pe de o parte trebuie să-I mulțumim pentru aceasta, pe de alta să facem și ceva pentru ca să putem împlini această datorie care e totodată și o bucurie ce ne-o facem reciproc noi și Lui.

Astfel, dialogul cu noi l-a început Dumnezeu Însuși, prin crearea noastră ca făpturi înzestrate cu capacitatea și cu datoria de-a dialoga cu El și între noi. El este supremul factor care-l întreține, prin menținerea noastră în existență în această calitate. Orice trebuință de-a ne vorbi unii altora și de-a ne aștepta răspunsul, e din porunca ce-a pus-o El în noi de-a vorbi altora, de-a aștepta răspunsul lor, de-a aștepta să ne vorbească ei și de-a le răspunde. În toate e necesitatea împlinirii de către noi a unei răspunderi față de El pentru noi înșine și pentru alții, chiar dacă nu sîntem toți și totdeauna conștienți de aceasta.

La baza necesității dialogului între noi e necesitatea dialogului cu El. Nu putem fi fără alții, pentru că nu putem fi fără El. Chiar dialogul dușmănos e o condiție pentru a exista și o dovadă că sîntem atenționați de El.

Comunicarea sau dialogul pozitiv este pentru persoanele umane modul menținerii și întăririi lor în existență. Prin comunicare primesc o

întregire a existenței mele de la altul și dau altuia o întărire a lui în existență. Aceasta o fac eu pentru altul prin încurajarea și mîngîierea ce i-o dau și o face el pentru mine prin încurajarea și mîngîierea ce mi-o dă. Devin prin încurajarea ce i-o dau purtătorul curajului lui și el devine prin încurajarea ce mi-o dă purtătorul curajului meu. Iar prin milă mă fac împreună subiect al durerii lui, micșorîndu-i-o, și prin participarea la bucuria lui, adaug la bucuria lui un plus de bucurie din partea mea, devenind amîndoi purtătorii aceleiași bucurii sporite.

Într-un fel am devenit unul, în alt fel sîntem totuși doi. Sîntem unul întrucît trăim aceeași durere și aceeași bucurie și sîntem doi întrucît această unitate a noastră are loc prin comunicare. Nu-mi pot împuțina durerea și nu-mi pot spori bucuria, adică nu-mi pot întări existența singur. Prin aceasta, ființa umană purtată de noi devine mai unită, dar și mai întărită. Chiar prin dialogul dușmănos ne menținem într-o unitate a ființei, dar într-o unitate slăbită și dureroasă.

Precum numai în persoane există concret ființa umană, așa numai prin comunicare iubitoare între doi, sau mai mulți, ea se face mai unită și mai întărită.

Ființa umană, existînd numai în persoane, implică în ea mișcarea comunicării interpersonale și se întărește prin actualizarea acesteia, sau prin dialogul sincer și pozitiv între persoane.

Comunicarea sau dialogul deplin nu se poate realiza între persoanele umane, fără comunicarea sau dialogul între ele și Sfînta Treime, deci nici unitatea și întărirea ființei umane aflată în persoanele umane nu se poate realiza deplin, fără comunicarea cu ființa divină, aflată în Persoanele Sfintei Treimi. În dialogul cu ființa divină aflată în Persoanele Sfintei Treimi, persoanele umane trebuie să-și comunice nu numai plînsul și bucuria lor, ci și credința, nădejdea și iubirea lor. Numai prin acestea se deschid comunicării de putere a ființei divine aflată în Persoanele Sfintei Treimi și deci numai prin ele sporește ființa lor în unitate și în existență.

Din Sfînta Treime le vine persoanelor umane nu numai caracterul dialogic, sau comunicativ, care menține și întărește unitatea lor, în baza unității de ființă, ci și neconfundarea veșnică a lor. Așa cum Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt rămîn în veci neconfundate, așa rămîn și persoanele umane. Cu cît sînt mai unite persoanele umane, prin dialogul sau comunicarea în care arată că nu poate fi una fără alta, cu atît rămîn mai neconfundate, după modelul Persoanelor dumnezeiești.

Cu cît sînt mai unite persoanele prin iubire, cu atît își sînt mai scumpe una alteia, iar în cazul persoanelor umane, cu cît sînt mai unite, cu atît sînt totodată una alteia mai pline de taină. De aceea, o tot mai mare delicatețe oprește persoana care iubește să trateze în mod grosolan persoana iubită. Cu cît se unesc mai mult, cu atît se minunează mai mult una de alta și se comportă cu mai multă gingășie și grijă una față de alta. Acesta-i paradoxul relațiilor între persoane.

Mama, care e cea mai apropiată de copil, vede mai mult ca oricine și tot mai mult taina lui și nu poate să-l considere trecător și să nu vadă prin el pe Dumnezeu, existența supremă, ca poruncitoare a supremei iubiri. De fapt, fiecare persoană umană e pentru Tatăl un chip diferit al Fiului Său, infinit, împărtășindu-se în unitatea lor de infini-

tatea Lui, dar păstrînd toate în adîncimea lor în El și valoarea Fiului care se reflectă în ele. Paradoxul lor este că nu sînt nici de ființă dumnezeiască a Fiului, dar nici lipsite de „participarea“ la El, sau la puterea creatoare și susținătoare proprie Lui. O mamă privește fotografia fiului cu o iubire care nu e deosebită de iubirea cu care își privește fiul ei în persoană. Cu atît mai mult privește Tatăl chipurile Fiului Său cu o iubire care nu e străină de iubirea cu care-și privește Fiul însuși, dat fiind că aceste chipuri sînt vii și pot răspunde și ele iubirii Lui cu iubirea lor. În aceasta stă taina apofatică a persoanelor umane. Și de aci provine paradoxul relației între persoanele umane. Nici în individualismul separatist, nici în aroganța dorinței de stăpînire nu se descoperă nici taina fiecărei persoane umane, și nu se promovează nici unitatea între ele. Realitatea persoanelor și comuniunea între ele nu se descoperă de aceea nici în lupta între ele, nici în filosofiile care vor să știe totul, reducînd umanul la trăsături comune ale ființei, ci în relațiile pline de răspunderea între ele, în care trăiesc valoarea fiecăreia ce îi vine de la Dumnezeu, Creatorul ei, dar și insuficiența ei în afara comunicării.

În credința persoanelor se manifestă conștiința că nu pot înțelege sau lega între ele și cu ele, în mod perfect toate componentele realității cosmice, deci nici persoanele umane înseși nu se pot înțelege sau lega între ele în mod deplin, ci trebuie să creadă că există o conștiință supremă, care le înțelege sau le leagă pe toate și poate comunica și persoanelor umane această înțelegere sau legare cu ele, a tuturor împreună cu înțelegerea sau cu legarea lor proprie între ele, dar și cu însăși acea conștiință.

Această credință le dă și nădejdea că acea conștiință le va și ajuta să ajungă la înțelegerea tuturor, la legarea cu toate și cu El însuși, ceea ce le întărește și mai mult existența. În sfîrșit, această credință și nădejde în Cel ce le unește în Sine pe toate și poate comunica înțelegerea și unirea cu toate și între toate și cu El însuși, face ca persoanele umane să iubească acea conștiință care pe toate le leagă și le înțelege din iubire.

Faptul că existăm și sîntem susținuți în existență prin El, înzestrați cu atîtea însușiri și puteri de sporire în unirea cu El în veșnicie, e un dar continuu atît de uriaș, că nu poate să nu ne țină trează iubirea.

Iar comunicarea persoanelor cu Dumnezeu prin înțelegere, credință, nădejde și iubire, întărește ea însăși existența persoanelor umane și le mărește neîncetat bucuria.

Astfel, prin actul Său creator și prin susținerea într-o legătură a tuturor, în folosul creaturilor conștiente sau a persoanei umane, Dumnezeu a înzestrat și aceste creaturi cu conștiința legăturii între toate, dar și cu credința că cunoștința acestei legături între toate o are El ca un Creator și Susținător al lor și cu nădejdea că la această cunoștință și trăire a legăturii maxime cu toate și cu El însuși vor ajunge și ele prin El însuși, în sfîrșit și cu iubirea față de El, care le-a creat pe ele și anume în legătură cu toate și cu bucuria de toate, legătură care între persoanele create conștiente și între ele și El înseamnă și iubirea față

de El și de toate. Întrucît această iubire se cere comunicată, chiar în necesitatea comunicării conștiente se manifestă iubirea sau trebuința iubirii.

Dar aceasta nu le poate veni persoanelor create decît de la ființa divină, ca o ființă iubitoare, fapt manifestat în Treimea Persoanelor în care acestea se manifestă ca și ființa umană în persoanele umane. De aceea, trebuința de iubire între persoanele umane le vine acestora chiar prin actul creator și susținător al lor de către Dumnezeu, cel Unul în ființă și întreit în Persoane.

Iar iubirea între persoanele umane sporește unitatea iubitoare a ființei umane tot mai mult din unitatea iubitoare a ființei divine, datorită faptului că ființa umană e opera actului creator și susținător al ființei iubitoare divine, care este un act de iubire continuă. Dar, așa cum iubirea persoanelor umane față de Dumnezeu e nedespărțită de credința în El și de nădejdea unei tot mai mari comunicări a iubirii Lui și a ajutorului în creșterea iubirii lor față de El, așa și iubirea între persoanele umane crește prin credința și nădejdea ce și-o comunică unele față de altele că-și vor spori iubirea întreolaltă. În aceasta se arată o mare prețuire a puterii lor de-a se face fericite, prețuite și putere care le arată ca avîndu-și existența de la Dumnezeu, izvorul conștient al existenței lor. Căci, prin comunicarea reciprocă a acestei credințe, nădejdi și iubiri, care le arată ca fiind de la Dumnezeu, spre a crește împreună în Dumnezeu, persoanele umane își sporesc o dată cu unirea față de Dumnezeu și unitatea între ele.

Însă provenirea persoanelor umane de la Dumnezeu, pentru a crește în unirea dintre ele și Dumnezeu se arată cel mai puternic în răspunderea unora pentru altele și în căința ce le stăpînește cînd nu și-au împlinit această răspundere.

Ca să formulăm, cu cît persoanele ajung la o conștiință mai acută a răspunderii reciproce, deci a valorii lor, cu atît își dau seama mai mult că răspunderea aceasta e totodată o răspundere în fața lui Dumnezeu și prin formele dialogului se conduc reciproc spre o tot mai mare apropiere de El: prin comunicarea înțelegerii lucrărilor spre cunoașterea lui Dumnezeu ca un Creator minunat și dăruitor al lor, prin mila și bucuria unuia pentru altul, spre unitatea între noi cu El, cerută de El.

b) *Răspunderea persoanei în fața lui Dumnezeu pentru viața eternă a sa și a semenilor săi, temeiul dialogului ei cu Dumnezeu și cu semenii săi.* Prin dialog, omul e chemat să-și facă urcușul spre o tot mai deplină unitate cu Dumnezeu și cu semenii săi, rămînînd neconfundat. Și tot prin dialog se arată că nu poate și nu trebuie să-și facă acest urcuș singur. Varsanufie, un părinte duhovnicesc din secolul al VI-lea, spune că Dumnezeu nu va fi mulțumit de cel ce voiește să ajungă singur în fața Lui. În existența sa dialogică, omul arată că nu e făcut să fie și să se realizeze singur. El se desăvîrșește împreună cu alții, împlinindu-și răspunderea față de alții. Comunicarea cu altul îl întărește și pe el dar întărește și pe altul. În aceasta se arată un alt aspect paradoxal al caracterului persoanei umane.

Însușirea dialogică îl arată pe om pe de o parte o existență întoarsă spre sine, pe alta îndreptată spre alții. El trebuie să [illegible] în

sine asupra cuvintelor pe care vrea să le spună, sau asupra faptelor ce trebuie să le facă, dar trebuie să reflecteze pentru că trebuie să le spună aceluia sau să le facă și pentru acela. N-ar cugeta, dacă n-ar trebui să vorbească sau să facă ceva altora. Animalul nu gîndește pentru că nu vorbește sau nu lucrează voluntar și pentru altul; dar nu vorbește nici pentru că nu e îndreptat permanent și conștient spre sine. Persoana vorbește conștient și cu sens persoanelor, pentru că viața sa e legată de a altora, sau a altora de a sa. Dar, nu s-a pus de la sine în această legătură necesară și indisolubilă.

Persoana arată prin cuvintele sale și prin multe fapte că nu e liberă de legătura cu alte persoane, dar e liberă să actualizeze într-un fel sau altul această legătură. Ea are nevoie de legătura cu alții, dar e liberă să realizeze această legătură într-un fel sau altul, deci manifestă în această legătură și o răspundere.

Dar cine silește o persoană să răspundă altei persoane? Simte această trebuință în sine însăși. E supusă acestei trebuințe de Puterea care i-a dat existența și care trebuie să aibă tot un caracter personal, dacă are grijă de persoana căreia trebuie să-i răspundă și de persoana mea, căreia o altă persoană trebuie să-i răspundă. Aceasta arată pe de o parte dependența absolută a fiecărei persoane umane de Puterea personală supremă, pe de alta valoarea negrăită ce o dă acea Putere persoanei care trebuie să răspundă celeilalte și aceleia căreia trebuie o alta să-i răspundă. Dialogul între persoană și persoană stă sub puterea lui Dumnezeu, ca Cel ce are grijă de persoanele noastre și ne-a făcut atît de importante una pentru alta și capabile să ne ajutăm și să ne îmbogățim existența una prin alta. E un dialog în trei și între toți, dacă ținem seama că două persoane care-și vorbesc, vorbesc adeseori de datoria lor față de a treia sau față de mai multe. Dar datoria aceasta le e impusă de Dumnezeu, ca factor de care depind toți. Dialogul uman are astfel caracter dublu trinitar: el e între om și om, dar îl include și pe cel cu Dumnezeu.

Dialogul în forma cea mai clară a comunicării gîndurilor și ajutorului unei persoane dat alteia, într-un fel care nu le confundă, îl trăim prin cuvînt. Dar el nu se reduce totdeauna numai la cuvînt. Uneori cînd se reduce numai la cuvînt, poate cădea într-o slăbire a comunicării, sau chiar într-o comunicare mincinoasă.

Căci și Dumnezeu nu ne vorbește numai prin Cuvîntul Său ipostatic, ci ne și creează, ne susține și întărește și ne conduce spre El în comunicarea Sa cu noi. Și ne-a făcut cuvinte ipostatice, punînd pecetea Sa în noi, nu numai ca să ne vorbim și să-I vorbim, ci și ca să ne ajutăm prin fapte. Căci gîndurile sînt sămînța faptelor. Cuvîntul ipostatic al lui Dumnezeu Tatăl, pe lîngă faptul că e și Înțelepciune ordonatoare a relațiilor dintre noi, este și Putere. Și așa trebuie să fim și noi: ipostasuri cuvîntătoare cu înțelepciune și cu putere ajutătoare. Chiar în cuvîntul nostru trebuie să fie și înțelepciune și putere, sau izvor de putere și de înțelepciune pentru alții. Deci și pornirea de-a împlini în fapte atenția ce le-o acordăm celorlalți, răspunzînd cu fapta cuvîntului plin de putere a lui Dumnezeu, care vrea să-i apropie de Sine.

Prin cuvintele schimbate între noi, ne învățăm unii pe alții din experiența noastră, ne îmbogățim, ne întărim spiritual, actualizăm potențele ființei noastre umane comune, din răspunderea și puterea ce ne-o dă ființa divină prin Cuvîntul, dar și realizăm, prin atenția și respectul vorbirii și ascultării, o unire tot mai accentuată cu semenii și cu Dumnezeu, fără să ne confundăm. E un mod de întărire a unității ființei noastre însăși și a ei cu Dumnezeu. Animalele își mențin prin uniformitatea instinctului unitatea firii, neîmbogățind-o în mod conștient și prin voință. Cuvîntul omenesc ca mijloc de deschidere și de comunicare conștientă și liberă, e mijloc de întărire și dezvoltare a firii noastre, realizînd apropierea ei de firea dumnezeiască infinită. Aceasta face chiar schimbarea de cuvinte între persoane importantă, arătîndu-le ca punți de putere între ele, aflate într-o depășire continuă unele spre altele și spre Dumnezeu. Chiar cuvîntul deschide și unește persoanele prin comunicare. El lărgește orizontul unei persoane, deschizîndu-i orizontul în parte deosebit al alteia. Cuvîntul deschide persoanele unele altora și le unește cînd deschide totodată orizontul persoanelor spre lumina iubirii infinite a Celui în care este existența și iubirea supremă.

Toate efectele amintite le are cuvîntul și mai mult cînd e însoțit de fapte. Dar orizonturile ce și le deschid persoanele sînt mai clare cînd o fac aceasta nu numai prin fapte, ci și prin cuvînt. Fapta aduce însă o asigurare reală a iubirii mărturisite de unele persoane altora prin cuvînt. Rolul cuvintelor stă în deschiderea de orizonturi lărgite prin dragoste de către unele persoane altora, iar rolul faptelor de ajutorare a unor persoane de către altele în greutățile acelora, deși se referă la trup, mișcă sufletul acelora spre o unire mai deplină.

Chiar cuvintele scrise de alții în cărți sînt deschideri de orizonturi noi din partea autorilor lor. Dar acele întăriri ale dragostei, la care sînt îndemnați prin ele cititorii, sînt aduse de pildele de ajutorare ce sînt date de acele scrieri. Prin cuvînt se arată prețuirea celui ce vorbește față de cel căruia îi vorbește, dar se pune în relief și cel ce vorbește în fața celui căruia îi vorbește. Fiecare are nevoie de celălalt, dar are și capacitatea și datoria de a-l ajuta pe acela. Iar prin împlinirea datoriei de-a ajuta pe altul, de-a răspunde cererii lui, răspundem și lui Dumnezeu. În aceasta simțim că Dumnezeu ne-a făcut unul pentru altul. În aceasta se arată că sîntem făcuți nu numai cu capacitatea și cu datoria de-a răspunde și lui Dumnezeu, ci și cu trebuință de-a cere lui Dumnezeu puterea să ne răspundem unii altora și de a-I mulțumi că ne-a dat această putere, prin care sporim iubirea între noi și să-L lăudăm, întrucît prin aceasta noi înșine creștem spiritual și ne mîntuim pentru viața de veci.

Răspunsul meu la trebuința altuia e de importanță necondiționată, numai cînd simțim că de el depinde eternitatea fericită a mea și a lui. Și, de fapt, sînt cazuri cînd eternitatea fericită a mea și a lui depinde de răspunsul meu și cînd deci se pune în evidență valoarea eternă a noastră, a amîndurora.

Sînt persoane care, nemanifestînd în ceea ce cer de la mine voința sau știința de-a cîștiga viața noastră eternă, reduc importanța dialogului numai la ajutorul ce-l pot da, prin el, vieții noastre pămîntești. Însă prin aceasta reduc și mărimea răspunderii lor de-a se ajuta prin comu-

nicare sau prin dialog. Aceasta lasă neexplicat caracterul necondiționat al răspunderii simțite de unii pentru alte persoane. În astfel de cazuri eu sau altul, care trăim răspunderea necondiționată pentru acele persoane, avem datoria să le deschidem acelora ochii pentu valoarea lor eternă, care, singură, explică răspunderea unora de-a se ajuta în mod necondiționat.

În voința mea necondiționată de-a ajuta pe alții, văd tot timpul valoarea mea și valoarea lor eternă și voința lui Dumnezeu de-a ne asigura și prin noi înșine fericirea eternă. Răspunsul dat în acest caz de mine nevoii altuia, este totodată un răspuns dat lui Dumnezeu. El cere conștiinței mele un răspuns la cererea Lui însuși de-a ajuta pe alții să-și cîștige fericirea eternă. Căci El ne-a dat nouă valoarea eternă cu rostul de a ne-o cîștiga și prin reciproca ajutorare, fericirea eternă. Prin aceasta îmi cîștig și eu fericirea eternă voită de Dumnezeu, dar lăsată în dependență și de voia mea, arătînd și în aceasta valoarea ce mi-a dat-o. Deci, tot dialogul lui Dumnezeu cu mine e un dialog în vederea eternizării mele fericite și a celorlalți Prin aceasta se arată că dialogul între noi e susținut din iubirea lui Dumnezeu în vederea eternizării fericite a noastre. Deci, e un dialog pe care vrea să-l susțină cu noi și între noi în eternitate. În acest dialog, practicat de noi cu Dumnezeu și între noi, ne descoperim ca existențe create și temporale, dar în același timp în legătură cu Dumnezeu cel necreat și etern, pentru a ne face să ajungem la o existență în care e copleșită calitatea noastră creată și temporală de viața Lui necreată și veșnică.

Dumnezeu ne-a făcut nu numai să răspundem altora și prin aceasta Lui însuși pentru alții, căci aceasta ne-ar putea face să ne mîndrim, ci și pentru a-I cere puterea de-a răspunde și de a-I mulțumi, arătînd prin aceasta, cu smerenie, că de la El avem și puterea de-a răspunde. Dumnezeu ne dă o mare valoare, cerîndu-ne și dîndu-ne puterea să răspundem pentru alții, cum dă o mare valoare și celor la a căror trebuință smerită de ajutorul nostru ne poruncește să răspundem, dar ne dă și conștiința smerită că valoarea aceasta o avem de la El.

Prin trebuința necondiționată de-a răspunde altora și prin aceasta lui Dumnezeu, dar și de-a simți trebuința cuvîntului de atenție, de fapta, de ajutor, din partea acelora se arată că oamenii nu pot urca spre eternitatea în Dumnezeu decît împreună. Căci, prin aceasta, ne recunoaștem reciproc valoarea dar și mărginirea și ne desăvîrșim unul prin altul și urcăm spre Dumnezeu împreună, din puterea și porunca Lui de-a ne iubi unul pe altul.

Dumnezeu voiește să răspundem nu numai trebuinței de mîntuire a altora, cerînd spre aceasta ajutorul Lui, și făcînd-o în numele și cu puterea Lui, ci și necesităților de viață pămîntească ale acelora. Căci și prin aceasta le dovedim iubirea și le descoperim valoarea. Apoi, chiar în importanța ce-o dăm vieții pămîntești se arată că sîntem pentru eternitate. Și, întrucît de obicei, oamenii în greutăți și suferință, de multe ori nu îndrăznesc dintr-o delicatețe ce le este proprie, să ne ceară ei înșiși ajutorul, Dumnezeu face El însuși această cerere în numele lor. Dar aceasta e o [illegible] poruncitoare. Prin ea arată și valoarea noastră și a acelora, dar și superioritatea Lui. De altfel, însăși cererea acelora adresată nouă [illegible] prin cuvinte ci numai prin suferința lor, are în ea

cererea poruncitoare a lui Dumnezeu. Cererea poruncitoare prin și pentru aceștia ne-a adresat-o Hristos cînd a spus că viața noastră veșnică întru fericire va depinde de ajutorul dat celor bolnavi, flămînzi, goi, prigoniți (*Mt.* XXV, 32—46), întrucît ajutîndu-i pe aceia, pe El L-am ajutat. Și această cerere o face Hristos în orice timp fiecăruia prin conștiința trezită în noi de El despre această cerere a Lui prin fața celor aflați în astfel de suferințe. Legătura omului cu semenii săi prin unitatea de ființă și împlinirea unuia prin altul, e trăită la culme de Hristos, cel făcut de o ființă cu noi, prin unirea cu cei ce se deschid iubirii Lui prin smerenia suferinței și prin voința de-a ne uni pe unii cu alții și cu El prin ajutorul dat de unii altora. „Întrucît ați făcut unuia din acești prea mici frați ai Mei, Mie Mi-ați făcut" (*Mt.* XXV, 40). Dumnezeu se smerește pe Sine și ne cinstește pe noi, făcînd dependentă mîntuirea noastră și de aflarea Lui de către noi în cei în suferință. Dar mai ales făcîndu-Se om, se smerește pe Sine atît de mult, încît își face din suferința lor graiul rugător și într-un fel poruncitor al Său. El le dă acelora o valoare și o putere de trezire a noastră, egală cu a Sa. Dar dă și celor cărora le cere ajutorul acelora o uriașă valoare, făcîndu-se El însuși rugător către ei. Ne face să vedem suferința altora ca suferința Lui și să auzim graiul reținut din delicatețe al acelora devenit graiul Lui. Face din suferința lor făcută rugămintea Sa smerită și în același timp poruncitoare. Dumnezeu făcut om se unește atît de mult cu semenul nostru, încît ne cere să identificăm pe semenul nostru suferind cu El însuși, dar fără să-i nesocotim aceluia existența proprie. Dumnezeu se face mic în fața noastră, dar face de o înălțime egală cu a Sa pe cel mai smerit din semenii noștri. Face dependentă bucuria Lui de noi și fericirea eternă dependentă de cel mai mic dintre oameni, cu care El se identifică, sau prin care ni se face transparent.

Prezența lui Hristos în cei suferinzi se poate simți și prin faptul că fața acestora trezește în noi mila, care e o umanizare a noastră, care mișcă în noi, cu o putere mai presus de noi, puterea descoperirii importanței altuia și pornirea de a-l ajuta, care prin aceasta ne întărește, contrar egoismului care ne slăbește. De aci se vede că smerirea lui Hristos prin arătarea Lui în fața suferindă a semenului nostru, e în același timp o punere în lucrare în acel om a puterii Lui, dar și a răspunderii noastre în fața Lui prin om, care ne întărește și pe noi. Cuvîntul lui Pavel Apostolul despre locuirea lui Hristos în slăbiciunile sale, ceea ce-l face cînd e slab să fie tare (*II Cor.* XII, 10), se potrivește oricărui suferind, oricărui smerit, care face, prin slăbiciunea lui, transparent pe Hristos. Dar, prin cuvîntul acesta, Sfîntul Apostol Pavel mai dă de înțeles și că Hristos face tare pe om, prin slăbiciunea lui recunoscută și de cei care-L văd în acela. Cine nu se simte mai tare el însuși, cînd se simte îndemnat să mîngîie pe alții ? E un nou paradox al persoanei umane : tăria în slăbiciune prin credința în Hristos, datorita prezenței lui Hristos în el ; sau : cel slab întărește pe cel pretins tare, smerindu-l. Alexe, omul lui Dumnezeu cerșea pentru alții, cum fac și azi unii creștini nu numai pentru a ajuta pe săraci, ci și pentru a trezi umanitatea celor de la care cerșesc.

Dumnezeu voiește în dialogul nostru, nu numai să-I răspundem Lui, la ce vrea să facem pentru alții, ci și să-i cerem puterea de a

răspunde semenilor noștri și prin aceasta Lui însuși, adică puterea de a-i ajuta pe aceia să ajungă la eternitatea lor fericită în unirea deplină cu El și prin aceasta de-a ajunge și noi împreună cu El la acea eternitate. Voiește, să-i cerem să ne dea putere să ne ajutăm unii pe alții în vederea eternizării noastre fericite comune prin împlinirea voii Lui. Ne îmbie să-i cerem puterea, să oferim iubirea noastră, din iubirea Lui, altora, chiar cînd aceia nu ne-o cer, căci e mai mare iubirea oferită cînd nu e cerută. Iubirea se dovedește mare mai ales în oferirea ei cu smerenie. Prin ea punem în relief valoarea semenului, dar și mărirea lui Dumnezeu, care a dat o astfel de valoare aceluia. Valoarea paradoxală a noastră ca persoane se arată și în comunicrea cu Dumnezeu prin cei prea mici și în marea bucurie a Lui de-a comunica cu El, comunicînd între noi și pentru creșterea ce-o cîștigăm prin ea, depășindu-ne prin ea spre El. Căci, în aceast ăcomunicare, trăim și granița între noi și Dumnezeu și între noi înșine, sau mărginirea noastră o dată cu neputința de-a ne anula, dar și folosul fără sfîrșit, ce-l avem din această comunicare.

Dumnezeu, ca altul decît mine, îmi poate da, și eu pot avea de la el, ceea ce nu mi-aș putea da eu însumi, chiar dacă aș fi eu însumi un infinit viu. Și, la fel, semenii mei, care sînt granițele mele în veci de nedesființat, îmi pot da și eu pot primi de la ei, ceea ce nu mi-aș putea da eu însumi, chiar dacă aș fi infinit. În aceasta se arată valoarea de altă infinitate a fiecăruia, trăită în comunicarea dintre ei.

Dumnezeu și semenii, care sînt granițe pentru mine, îmi dau nu numai conținuturi pe care nu mi le-aș putea da eu, chiar dacă aș fi infinit, ci mi se dau pe ei înșiși ca inepuizabili, Dumnezeu ca fundamentul absolut continuu al existenței mele, semenii mei ca împreună susținători continui și originali ai acestei existențe din Dumnezeu cel infinit prin Sine. Deci dăruirea aceasta a lui Dumnezeu și a semenilor e necesară existenței mele. Dumnezeu a binevoit să ne creeze, ca avînd nevoie nu numai de El, ci și unii de alții. El e fundamentul existenței fiecărei persoane umane nu în izolare, ci legate între ele. „Să ne iubim unii pe alții, ca într-un gînd să mărturisim". Mărturisindu-L pe El, ni-L facem fundamentul unei existențe mai tari, mai bogate și mai adînci a noastre; dar mărturisirea cea deplină a Lui e cea făcută într-un gînd cu alții, ca să-L avem fundament comun; ca să-L trăim ca fundament puternic al nostru, simțindu-L și fundament al altora, care și ei, cu cît Îl simt pe El mai mult ca fundament al lor, ni se fac și nouă mai susținători ai existenței noastre, mereu mai îmbogățite.

Dacă nu-i cer putere și lui Dumnezeu, înseamnă că n-am conștiința nevoii mele de El; dacă nu simt nevoia de ajutorul altora, înseamnă că nu am conștiința limitelor mele, că mă socotesc, în mod iluzoriu, suficient mie însumi; că nu văd valoarea altora pentru mine și a mea pentru ei. Și cine n-are o valoare pentru alții, n-are o valoare pentru alții, n-are o valoare recunoscută, ci-și vede numai el valoarea sa. Aceasta, cu atît mai mult, cu cît neagă și el valoarea altora pentru sine. Dar omul nu poate trăi real recunoscîndu-și numai el valoarea sa și numai pentru și negînd valoarea altora pentru sine și a sa pentru alții. Nietsche, care a disprețuit mila ca o componentă a relației între

oameni și a criticat creștinismul că pune atîta accent pe mila lui Dumnezeu, n-a văzut valoarea ce o dă cel milos celui de care are milă și chiar valoarea ce o dă Dumnezeu omului prin mila ce-o are de el. Cel milos trăiește și el o suferință pentru cel de care are milă, iar Dumnezeu își asumă suferința cea mai mare pentru oameni, făcîndu-se om și primind moartea pentru ei. Și cel ce nu suferă pentru alții, din milă, nu vede valoarea acelora și nici dependența fericirii proprii de fericirea acelora, sau fericirea acelora dependentă, prin cinstea ce i-o dă Dumnezeu, de mila și ajutorul său.

Dar în capacitatea de milă și de suferință, pentru alții se arată adevărata măreție, adevărata lărgime de înțelegere. În mila umană pentru altul se arată valoarea ambilor și din ea cresc spiritual amîndoi.

E o taină în asumarea suferinței de către Dumnezeu pentru oameni. Dar e negrăit mai minunat un Dumnezeu Care-și asumă o astfel de suferință, decît un Dumnezeu rece, nepăsător la trebuințele de fericire ale oamenilor.

Iar dacă omul n-ar adresa și cereri lui Dumnezeu, L-ar disprețui pe Dumnezeu, nu s-ar ridica la o adevărată înțelegere a măririi și milei Lui. S-ar crede suficient sieși. De fapt, el însuși ar rămîne prin aceasta în îngustimea Lui.

Ar suporta cu mîndră resemnare insuficiențele lui, perspectiva sigură a morții definitive. Dar, prin aceasta, s-ar socoti ca nimic. S-ar socoti sa lipsit de orice valoare a sa. În cererile sale către Dumnezeu, chiar în cererea iertării păcatelor sale, omul exprimă atît recunoașterea măreției reale a unui Dumnezeu conștient și liber, cît și valoarea sau importanța dăruită lui de Dumnezeu.

La fel, în cererile de iertare adresate semenilor săi, vede atît valoarea lor, de a căror iertare depinde în parte fericirea sa eternă, cît și a sa. Această valoare a lor și a sa o vede omul și în cererea sa și a lor de învățătură și de ajutor ce și-o adresează reciproc, ca și în buna conviețuire a sa cu ei, întrucît de acestea depinde veșnica fericire și a fiecăruia, de care toți știm că le vine de la Dumnezeu, cînd se iubesc unii pe alții, împlinind voia Lui.

Astfel, din multe din cererile omului către alții nu lipsește cererea către Dumnezeu. Iar din cererile lui către Dumnezeu nu trebuie să lipsească cererea pentru semenii săi. Căci omul cere lui Dumnezeu nu numai sănătate și ajutor, ci și iertare de greșelile sale. Iar acestea sînt cele mai multe greșeli față de semenii săi. Iar sănătatea și ajutorul nu le cere pentru o existență egoistă, ci pentru o evidență, care să fie spre folos și altora. Cere să nu fie ispitit la alte greșeli față de alții. Cererile către Dumnezeu le adresează nu ca unui despot, ci ca unui Tată comun. Și omul, cerînd iertare pentru greșelile sale. față de alții, se angajează în fața Lui să ierte și el pe ceilalți. În rugăciunea „Tatăl nostru“, model al rugăciunilor atotcuprinzătoare, Dumnezeu e simțit ca Tată, dar și ca Împărat, căruia îi cere ajutorul să-L laude prin faptele sale și putere pentru tot ce contribuie la venirea Împărăției Lui prin împlinirea voii Lui către toți și de către toți. Cererile omului către Dumnezeu sînt cereri nu numai pentru sine, ci și pentru alții Si chiar pentru toți. Fiind cereri și pentru alții, prin ele omul își împlinește răspunderea pentru ei.

Paradoxul persoanei umane, prezent în caracterul ei dialogic, se arată în faptul că în răspunderea ce i se impune pentru alții este implicata valoarea ei, iar în cererile ce le face Dumnezeu pentru împlinirea acestei răspunderi pentru semeni și în cererile ei de iertare adresate lor, de care depinde și iertarea ei de către Dumnezeu, se arată dependența ei de Dumnezeu Creatorul și Judecătorul atotputernic, dar în parte și de semenii săi, cărora însă tot Dumnezeu le dă putința acestei contribuții la mîntuirea fiecăruia, deci valoarea unora pentru alții. Toți sînt întrețesuți și înzestrați cu o valoare reciprocă de Dumnezeu, încît prin orice faptă, cuvînt, omul trebuie să se adreseze lui Dumnezeu, dar fără a uita de semenii săi. Fiecare om e o valoare, dar în legătură cu toți și prin toți cu Dumnezeu, sau prin Dumnezeu cu toți.

Acest paradox al persoanei umane constă în faptul că e creată din nimic, dar e creată de Dumnezeu după chipul Lui. Căci numai Dumnezeu a putut-o crea din nimic ; și numai Dumnezeu i-a putut da valoarea extremă de chip al Său. Omul nu e prin sine, sau nu e o emanație din Dumnezeu, ca esență involuntară. În acest caz ar fi chiar Dumnezeu, nu chipul Lui. Dar neputința omului, l-ar arăta în acest caz ca emanat dintr-un dumnezeu neputincios, fără voia lui ; dintr-un dumnezeu care produce individuațiuni supuse morții, deci răului.

Fiind însă numai chip al lui Dumnezeu, nu Dumnezeu însuși, deci avînd în el libertatea, dar libertatea de-a crește sau de-a nu crește, întrucît nu e infinit, omul poate și crește la nesfîrșit spre asemănarea tot mai mare cu Dumnezeu din comunicarea cu El, dar poate și scădea refuzînd creșterea din comunicarea cu Dumnezeu, trăindu-și mai mult nimicul din care este creat, mai precis trăindu-și tot mai mult nimicul, dar nepierind, pentru că păstrează și în acest caz, chiar în baza creației sale de către Dumnezeu — creație ce nu și-o dezminte Dumnezeu — o nesfîrșire în mișcarea sa spre nimic, ca fiind o mișcare în monotonie, avînd ca fapt pozitiv doar existența și chipul lipsei ei de conținut.

Dar comunicarea cu Dumnezeu în libertate se face prin dialog, prin dăruire și primire liberă. Refuzul dialogului cu Dumnezeu, duce la negarea lui Dumnezeu de către om, ca, Creator al lui mai presus de lume și ca Susținător și continuu dăruitor de viață din Sine. Duce la închiderea omului în sine. Nu se dăruiește lui Dumnezeu prin deschidere, ca să poată primi darurile vieții dumnezeiești în sine. Și aceasta duce la negarea valorii sale ca om creat de un Dumnezeu atotputernic, mai presus de lume, care îi poate dărui bogăția de energii necreate, mereu noi. Refuzul de către om al dialogului cu Dumnezeu, mai înseamnă și refuzul responsabilității sale în fața Lui. Și aceasta duce la slăbirea responsabilității pentru semeni, deci la slăbirea oricărui dialog cu ei. Dacă socotesc că nu există un Dumnezeu personal, care m-ar face răspunzător, față de Sine, pentru semenul meu, răspunzător pentru viața lui eternă, toate ar fi supuse unor legi implacabile, care ar priva pe om de orice valoare. În marea mea responsabilitate față de Dumnezeu pentru semenii mei, trăiesc valoarea eternă și valoarea eternă a semenilor mei. Și această răspundere n-o pot trăi decît în fața unui Dumnezeu personal, transcendent lumii, nesupus insuficiențelor și legilor lumii. Și n-o pot trăi decît în calitatea de creatură personală liberă a Lui. Numai calitatea de crea-

tură a unui Dumnezeu etern, care mă cinstește cu rolul de partener conștient și liber în dialogul cu El, pentru creșterea nesfîrșită în El, mă face și pe mine etern.

Dacă persoana ar fi întreagă, sau în parte prin sine, n-ar putea avea statornicia și adîncimea fără fund. Aceasta n-o are decît pentru că își are existența, și-și trăiește viața numai din puterea atotputerniciei divine, a vieții nemărginite a lui Dumnezeu, deși nu face parte din ființa Lui. Dumnezeu cel infinit poate întreține la nesfîrșit o viață în om în continuă creștere, pentru că El l-a și creat din nimic.

Fiindcă e susținut de Dumnezeu, omul este inepuizabil, dar nu crește decît dacă acceptă și el comunicarea cu Dumnezeu, care de aceea are forma dialogului, al cererii și al primirii de noi daruri și al mulțumirii pentru ele. Căci acestea nu i le dă Dumnezeu toate dintr-o dată prin actul creației, pentru că Dumnezeu îi face cinstea să crească și prin voința lui, prin cererea liberă de noi și noi daruri și prin rodirea lor de el. Aceasta arată caracterul de persoană liberă a omului, deci și a lui Dumnezeu care l-a creat astfel. Îl arată pe om dependent de Dumnezeu, dar și liber în ascundere față de El. Dumnezeu este existența personală infinită sau inepuizabilă prin Sine, iar omul, deși liber, e creat ca atare, deci ca o existență în devenire, în comunicare continuă cu Dumnezeu. Este inepuizabil în creștere, rămînînd cu voia în legătură cu Dumnezeu, dar poate fi inepuizabil și într-o existență monotonă, sau mereu scăzută, fiind ținut totuși de Dumnezeu cel etern în legătură cu eternitatea Lui, chiar fără colaborarea omului.

O esență n-ar fi putut aduce la existență pe om din nimic, ca persoană etern inepuizabilă în setea de devenire, putîndu-se afla în continuă creștere prin primirea liberă a darurilor date liber de Dumnezeu, sau într-o durată etern monotonă tot prin voia care se închide lui Dumnezeu tot liber. Esența n-ar produce decît individuațiuni supuse unor legi monotone, care n-au cu cine dialoga în veci și cu care nu e Cineva care să aibă interes și libertate să dialogheze în veci, pentru a le ține ca existențe prețioase, de neînlocuit, din care fiecare folosește în mod propriu, ceea ce i se dă de un Izvor personal, interesat de fiecare.

Mai precis, Dumnezeu creează persoana umană pentru dialogul fără sfîrșit cu ea din iubirea Lui față de ea, întrucît iubirea nu vrea să piară vreodată persoana iubită și întrucît a făcut-o ca pe un subiect de neînlocuit, ca pe o iubire nouă. Și iubind-o, vrea să-i dea mereu alte daruri. Iar omul e creat ca partener în acest dialog prin răspunsul propriu la această iubire și cu conștiința că e dator cu mulțumire pentru existența sa și pentru darurile, ce i s-au dat și i se dau de Dumnezeu; și cu datoria de-a împlini cu voia sa voia lui Dumnezeu prin folosirea lor spre creșterea sa, prin apropierea în comunicarea cu Dumnezeu; și cu voința de-a cere mereu putere în acest scop și noi daruri, spre creșterea sa în comuniunea cu Dumnezeu. Dacă nu o face aceasta, rămîne în folosirea monotonă a darului existenței ce i s-a dat. Dar uneori e cuprins de mustrarea cugetului pentru această neîmplinire a voii lui Dumnezeu. Atît în cazul că împlinește voia lui Dumnezeu, cît și în cazul că trăiește o mustrare pentru neîmplinirea ei, omul se simte sau se va simți odată în fața lui Dumnezeu, ca, Creator, poruncitor, susți-

nător, dăruitor și Judecător. În fond, prin toate aceste simțiri, omul crește pozitiv sau negativ și el în simțirea iubirii lui Dumnezeu, în experiența bunătății primite sau refuzate a Lui. Și, această experiență nu poate să nu capete în om și o expresie prin cuvinte de mulțumire, de laudă, de cerere sau de refuz. Toate sînt partea omului în dialogul cu Dumnezeu.

Dumnezeu vorbește omului prin tot ceea ce-i dă, dar în mod mai simțit de om, prin sentimentul de răspundere pus și susținut în conștiința omului. Iar acesta răspunde pozitiv lui Dumnezeu prin faptele de care își dă seama că corespund voii Lui, însă și prin cuvinte de recunoștință, de mulțumire, de laudă a lui Dumnezeu și de cerere ce I-o face pentru puterea de-a folosi darurile, ce I le-a dat, și pentru noi daruri. Toate aceste feluri de cuvinte reprezintă rugăciunea omului. În rugăciune, omul simte că Dumnezeu îl ascultă și-i răspunde la cererile ce le face, cu noi daruri sau cu făgăduința de noi daruri. În cuvintele adresate lui Dumnezeu, omul împlinește funcția de vîrf a cuvintelor sale. Trăiește rolul său de partener direct al dialogului cu Dumnezeu. Toate cuvintele sale, către semenii săi, sînt cuvinte de mulțumire pentru bunuri relative ce i le dau aceia, de laudă pentru ajutoare ce i le-au dat și de cereri de alte ajutoare relative. Însă, față de Dumnezeu, cuvintele sale sînt cuvinte de mulțumire pentru darul existenței și al ridicării în trepte real noi ale existenței, sau al susținerii ei care numai El o poate da, cuvinte de cerere de noi daruri, cuvinte de laudă pentru însușirile și pentru bunătatea de caracter deosebit ale lui Dumnezeu. În fond, cuvintele de laudă, de mulțumire, de cerere adresate semenilor, sînt pentru ceea ce au și dau oamenii, tot din puterea lui Dumnezeu. Deci, tot la Dumnezeu se referă. Toate cuvintele răsar din dialogul cu Dumnezeu, pentru care e creat omul, dialog care-l arată pe om că nu e de la el și nu poate trăi singur. Dumnezeu apare ca izvorul și dăruitorul absolut al tuturor darurilor în cuvintele omului către El, ca dăruitorul existenței lui însuși.

Dar cel mai clar și mai direct exprimă omul atîrnarea sa absolută de Dumnezeu cel absolut în rugăciune. Cuvintele noastre de mulțumire, de laudă, de cereri către oameni au la bază mulțumirea, lauda, cererile către Dumnezeu, sau faptul că sîntem de la El. Iar cuvintele și faptele noastre de răspuns la cererile lor, au la bază răspunderea noastră față de Dumnezeu. Astfel, tot dialogul omului cu semenii săi are ca temei și ca miez dialogul lui cu Dumnezeu și dependența de El în însăși existența sa. De aceea, unde slăbește dialogul lui direct cu Dumnezeu, slăbește și dialogul sincer cu semenii, devenind în mare parte un dialog mincinos, o mască a egoismului. Omul are totuși nevoie de el măcar ca mască, pentru că e prin fire o existență dialogică, o existență care nu e de la sine, ci de la Dumnezeu.

Dialogul omului cu Dumnezeu nu reduce pe om numai ca ascultător și împlinitor răspunzător al poruncilor Lui față de semeni, ci în el cere și omul lui Dumnezeu ajutorul Lui și fericirea comuniunii cu El. Cer și eu atenția lui Dumnezeu față de mine. Omul nu se mulțumește numai cu fericirea ce i-o dă comuniunea cu semenii. Arată și prin aceasta că e făcut pentru absolut. Omul nu e nici în raport cu semenii numai ascultător. Nu se îmbogățește numai el de la alții. Nu simte numai tre-

buinţa să i se comunice alţii, ci să se comunice şi el. Vrea nu numai să asculte, ci şi să fie ascultat. Să-i fie ascultată asigurarea de iubire, ce o are pentru aceia, dar şi trebuinţa lui de iubirea acelora. E conştient în aceasta de valoarea lui, dar şi trăirea acestei valori o are din atenţia acelora. Fiinţa umană se manifestă ca o cumpănă dinamică între persoane. Trăieşte bucuria în relaţia iubitoare dintre persoanele în care subsistă.

Am spus că, *cuvîntul* în româneşte vine de la latinescul *conventus*, venire la un loc, întîlnire. E venire nu numai a altuia la mine, ci şi a mea la el. Iar *logos*, în greceşte, ca substantiv al lui *lego* (vorbesc) are la origine legătura ce se realizează prin el între om şi om. Chiar dacă *logos* înseamnă în greceşte şi *raţiune*, el arată şi în acest înţeles o distincţie, dar şi o legătură între om şi lucruri, căutată pentru a o comunica altora. Dar logosul şi cuvîntul, ca legătură cu alţii, le are omul de la Dumnezeu. Animalul nu vorbeşte, pentru că nu raţionează. Logosul sau cuvîntul leagă persoanele fără să le confunde, le leagă prin nevoia uneia de alta, dar aceasta e şi o nevoie de iubire. Omul nu vorbeşte cu lucrurile, ci numai cu alt om despre lucruri, mai bine despre gîndurile sale despre lucruri şi despre sine. Prin aceasta, persoanele îşi comunică simţirile lor. De la una la alta trec sensibil ca un fluid de viaţă. De aceea, cînd numim persoana existentă cuvîntătoare, o înţelegem ca existentă ce se comunică altor persoane, trebuind să se comunice, dar liberă în modul comunicării.

Omul realizează prin cuvinte nu numai legătura cu oamenii, în înţelegerea lucrurilor, ci şi cu Dumnezeu. Căci numai în Dumnezeu sînt legate toate şi toate îşi au prin aceasta sensul în El, sau în unirea lor în El. Toate sînt legate în Logosul lui Dumnezeu. În Logosul divin găsim explicarea legăturii între toate şi chiar a existenţei lor.

Omul, folosind cuvintele, năzuieşte să lege toate cele create, persoane şi lucruri, cu sine şi cu Dumnezeu. El vorbeşte despre toate cu alte persoane, pentru că Dumnezeu i-a dat judecata şi impulsul vorbirii ca să unească în sine pe toate cu Dumnezeu. Căci Dumnezeu nu a sădit omului cuvîntul sau logosul ca să lege toate numai între ele şi în sine, rămînînd cu totul în afară de Dumnezeu, ci s-a imprimat El însuşi prin Cuvîntul Său în oameni ca raţiune şi în lucruri ca raţionalitate pe măsura raţiunii omeneşti. Cuvîntul, exprimînd din veci o legătură a Sa cu Tatăl şi cu Duhul Sfînt, în baza unităţii de fiinţă, se imprimă ca legătură raţională şi în oamenii cei creaţi şi susţinuţi prin El şi în raţionalitatea lucrurilor, prin care omul se îmbogăţeşte şi cunoaşte mai bine pe Cuvîntul, dar vorbeşte şi Tatălui ca persoană cuvîntătoare, împreună cu Cuvîntul dumnezeiesc şi din puterea Lui, care cere să-I vorbească sau să-I vorbească El Tatălui.

În darurile deosebite ce se dau de Creator fiecărei persoane umane, dar şi în pornirea imprimată ei de-a mulţumi şi de-a cere altele, ca şi în răspunderea de-a le folosi pentru celelalte persoane (cum spune Sfîntul Vasile) şi în darul schimbării de cuvinte, se arată valoarea dată de Creatorul persoanelor umane pentru a creşte în unirea între ele şi cu El, depăşind despărţirea între ele ca, create şi între El ca necreat. Chiar în schimbul de cuvinte are loc un schimb de daruri şi de mulţumire între Dumnezeu şi om.

Numai Persoana creatoare poate da persoanelor create astfel de daruri și de răspunderi, o dată cu sporirea în comuniune. Prin aceasta ține în legătură liberă cu Sine persoanele umane, dîndu-le o mare importanță. Numai o Persoană creatoare poate impune răspunderi necondiționate și numai unor persoane dependente în mod absolut de ea, capabile să trăiască relația cu Persoana absolută. Și numai ea poate face dependentă de împlinirea acestor răspunderi prin libertatea lor, existența lor fericită, veșnică. Și tot numai o Persoană creatoare a putut imprima și întreține și în persoanele create capacitatea de-a trăi și împlini trebuința necondiționată de-a împlini aceste răspunderi, care sînt deci și răspunderi către Ea. Dar prin aceasta le dă și lor o valoare negrăită, ca și celor pentru care le-a imprimat această răspundere.

Dumnezeu face dependentă eternitatea fericită a tuturor persoanelor nu de judecata arbitrară a Sa, ci de răspunderea împlinită în libertate a unora pentru altele. De aceea și judecata asupra lor, cu efecte eterne, se va orienta după împlinirea acestei răspunderi, arătînd nețărmurită valoare acordată oamenilor și comunicării iubitoare între ei. Propriu-zis, oamenii înșiși se vor judeca sau vor suferi consecințele comunicării sau necomunicării ei. Dumnezeu nu va face decît să facă eficace în relația Lui cu ei această judecată ce și-au dat-o ei înșiși prin împlinirea sau neîmplinirea liberă a răspunderii lor. În felul acesta Dumnezeu onorează pe oameni prin răspunderea cu care sînt înzestrați. Animalele nu primesc o astfel de răspundere, pentru că nu au o conștiință și o libertate, deci nici nu vor primi printr-o astfel de judecată finală starea eternă de un fel sau altul. Iar asupra omului nu decurge dintr-o esență inconștientă, supusă fără voie unor legi atotstăpînitoare. Persoana umană e ridicată numai de o existență personală supremă, creatoare, la treapta de parteneră eternă a ei, sau e lăsată în nefericirea necomuniunii cu ea. Numai atenția sau neatenția unei persoane îmi dă fericire sau tristețe.

Precum conștiința unui Dumnezeu personal face sau ține trează în om răspunderea necondiționată pentru sine și pentru semenii săi, la fel numai conștiința existenței eterne proprii și a celorlalți poate da răspunderii lui pentru sine și pentru alții un caracter necondiționat. Dacă eu sau altul nu vom suferi etern pentru neîmplinirea răspunderii mele față de mine sau de alții, pentru ce m-aș mai socoti atît de răspunzător pentru mine și pentru ei ? În cazul acesta n-ar mai exista nici o judecată finală serioasă asupra faptelor mele. Toți ne-am pierde în neființă, fie că am făcut bine, sau rău. Deosebirea între bine și rău nu și-ar mai primi o supremă și veșnică întărire. Numai conștiința personală dă un temei deosebirii între bine și rău.

Dacă n-ar exista o judecată cu urmări mai presus de sine asupra omului și omul s-ar socoti răspunzător numai față de sine și pe sine ca supremul judecător, s-ar slăbi nu numai răspunderea lui, ci și orice ordine morală, date fiind slăbiciunile, care fac pe oameni supuși trufiei, pricină a tuturor dezbinărilor.

E necesară existența unei conștiințe absolute și atotputernice, care să dea omului, conștient și el, o răspundere absolută și e necesară o valoare absolută a ordinii morale dependentă de Dumnezeu și de eternitatea persoanelor umane, ca să se impună realitatea unei judecăți care

să dea fericirea sau o nefericire eternă pentru împlinirea sau neîmplinirea ei.

Dar faptul că sîntem făcuți nu de noi sau de o natură inconștientă, ci de Dumnezeu, unul pentru altul, ba chiar pentru a ne face dependentă fericirea eternă nu numai de voia lui Dumnezeu și de darul Lui, ci și de împlinirea liberă a răspunderii ce-o avem unul pentru altul, se arată nu numai în răspunderea necondiționată ce-o trăim unul pentru altul, ci și în căința de neînăbușit ce-o trăim cînd nu ne-am împlinit această răspundere. În aceasta se vede din nou valoarea eternă a semenului meu pentru mine și a mea pentru el, pentru că el rămîne în veci neredus la obiect. Nu pot relativiza nesocotirea cu care am tratat pe altul, neajutîndu-l să se mîntuiască, prin deschiderea ochilor lui la valoarea lui eternă și la fericirea eternă pentru care a fost făcut, dependentă de prețuirea ce-o acordă semenilor săi. Căci, prin această nesocotire, acopăr și vederea importanței mele uriașe pentru el. Eu pot contribui la pierderea fericirii lui eterne, sau la cîștigarea ei de către el. Iar prin aceasta decid și soarta mea eternă.

Dar eu o pot face aceasta, pentru că Dumnezeu mi-a dat puterea să-l cîștig pe altul prin viața și prin iubirea mea, pe semenul meu la putința să mă asculte, cînd îi vorbesc de valoarea lui eternă, dar mi-a dat și libertatea de a-l face pe acela să se piardă, despărțind viața și libertatea mea, deci și a lui, de Dumnezeu, prin pilda și cuvîntul meu, prin ceea ce mă pierd și pe mine însumi.

Prin căința pentru neîmplinirea răspunderii mele de a-l face pe Dumnezeu vizibil în puterea Lui altuia, revin eu însumi la legătura cu Dumnezeu și la iubirea de cei a căror fericire eternă am periclitat-o, recîștigind și pentru ei pe Dumnezeu, dar și pe alții. Îl recîștig pe Dumnezeu chiar pentru cei ce au decedat rugîndu-mă pentru iertarea lor, ca Dumnezeu să vadă în acest mod valoarea lor revăzută de mine, pe care m-am silit să o pun în vedere prin rugăciunile mele pentru ei. Aceasta iarăși pune în evidență valoarea mea pentru altul, dar și dependența ei, sau a fericirii mele, de comportarea mea pentru altul, deci de recunoașterea valorii altuia. Și n-am avea nici unul o astfel de valoare, dacă n-am fi chemați la o existență eternă de un Dumnezeu personal. Numai credința în existența noastră eternă datorită iubirii lui Dumnezeu față de noi, dă temei unei ordini morale, susținută de un Dumnezeu personal, și unei vieți omenești de reală responsabilitate.

Dependența fericirii noastre eterne de împlinirea răspunderii unuia pentru altul, sau de căință pentru neîmplinirea ei, sau de iertarea ce ne-o cerem și ne-o dăm unii altora, nu arată numai valoarea eternă a persoanelor umane, ci și importanța nețărmurită dată de Dumnezeu vieții noastre în timp. Timpul nostru de pe pămînt e trecător, felul cum l-am trăit, cu relații între noi, din răspunderea către Dumnezeu, are o importanță decisivă pentru modul eternității noastre: Importanța aceasta o are mai ales partea finală a vieții noastre pămîntești. Prin aceasta se ține seamă și de slăbiciunile noastre omenești. Am putut greși față de semenii noștri, dar e necesar ca oricar spre sfîrșitul vieții pămîntești să ne căim și să cerem iertare lui Dumnezeu și, de e posibil, și celor ce le-am greșit, pentru aceste greșeli. Dar aceasta nu trebuie să ne

facă să amînăm cererea și acordarea iertării și căința pentru greșeli pînă la sfîrșit. Căci cine știe de nu ne va veni sfîrșitul în mod surprinzător? Pe de altă parte, obișnuința cu egoismul păcătos ne slăbește capacitatea pentru prețuirea altora și a lui Dumnezeu; sau obișnuirea cu idei contrare acestei prețuiri și credinței în viața eternă, ne va face grea schimbarea sufletească la sfîrșitul vieții.

Deși temporală, viața pămîntească poate produce în noi o mare sensibilitate, sau o mare tocire pentru valorile spirituale legate de credința în eternitatea omului și într-un Dumnezeu e personal, care e temeiul acestei eternități și a răspunderii ce rezultă din ea pentru om.

Timpul trecător are uriașa lui valoare tocmai prin calitatea ce i s-a dat de stadiu trecător, dar pregătitor al modului eternității noastre. Dacă n-ar urma după el nimic, n-ar avea nici o valoare, nu ne-ar angaja la nici o faptă de mare efort, de mare seriozitate și oboseală, de decizii grele, chiar de renunțare prin jertfă la viața în el. Dar calitatea clipelor de momente scurte în care ne decidem eternitatea, ne dau puterea de decizii cu caracter absolut în ele, de decizii cu adevărat eroice. Această calitate o pot avea ele, pentru că, în ele omul își poate activa toate puterile firii sale sufletești și trupești și poate, în același timp, învinge slăbiciunile lui și ajuta semenilor săi să și le învingă pe ale lor. În viața pur sufletească de după moarte, nici nu mai putem folosi toate puterile firii noastre și nici nu e nevoie de folosirea lor pentru covîrșirea slăbiciunilor legate de trupul nostru.

Numai un Creator atotputernic și iubitor, care în voința Lui de a ne face și pe noi să contribuim la creșterea noastră în binele ce ni-l dăruiește, ne prezice și o judecată absolut dreaptă pentru eforturile ce le-am făcut în această direcție, a putut da și timpului nostru trecător o astfel de importanță, sau l-a putut face un factor ajutător în creșterea noastră. E și în aceasta o cinste ce le-a dat-o făpturilor sale. Aceasta o face El pe de o parte arătînd că nu-i este indiferentă degradarea voită a omului, pe de alta încredințîndu-i în bună parte lui decizia asupra sorții lui eterne, sau oamenilor decizia reciprocă asupra sorții lui eterne, deși această eternitate le este făcută posibilă de El, Care îi ajută mereu la cîștigarea eternității fericite prin dialogul cu ei și prin continua încercare de a-i trezi, la conștiința prezenței Lui în acest dialog.

El vrea să pregătească prin dialogul temporal persoana umană pentru un dialog etern cu Sine, cu existența personală, pentru un dialog al iubirii și deci al libertății desăvîrșite, căci iubirea fără libertate deplină nu e iubire deplină. Și de fapt, pentru care alt motiv ar ține Creatorul creatura personală inepuizabilă și eternă, dacă nu pentru un dialog nesfîrșit al iubirii cu El, dialog în care creatura să primească tot mai mult din infinitatea lui Dumnezeu, sau să se unească tot mai mult cu El, iar El să aibă bucuria de-a vedea nenumărate creaturi devenind tot mai mult asemenea Lui? Creatorul n-ar putea iniția și susține un asemenea dialog cu persoanele create, aduse la existență în timp, dacă n-ar fi din veci în El, o astfel de comunicare între Persoane, adică dacă n-ar fi în El însuși un astfel de dialog din veci, care să fie și un model atractiv pentru persoanele create. Astfel, persoanele create

sînt create ca persoane inepuizabile și pentru un dialog etern cu Dumnezeu și între ele, pentru că, Creatorul lor însuși este o Treime de Persoane. Creatorul n-a putut ajunge la dialog, numai cînd a creat pe oameni în timp. Astfel, dacă Persoanele divine sînt inepuizabile datorită ființei lor eterne și dialogului iubitor din veci și nesfîrșit între ele pe baza ființei lor, persoanele umane, create de Dumnezeu și susținute de El, sînt și ele inepuizabile pentru că au o ființă susținută de ființa lui Dumnezeu și, ca atare, are o înrudire cu ea și se află într-o legătură cu ea, fiind ajutată să cunoască tot mai mult din ea. De aceea, se actualizează și ființa umană tot mai mult, în comuniunea sau dialogul cu Sfînta Treime și cu persoanele semenilor. Numai prin persoane și pentru persoane se actualizează ființa umană și crește spiritul prin lucrările necreate ale ființei divin eprimite prin comunicarea cu Persoanele în care ea există. Ființa umană nu se realizează și nu „devine" în afara persoanelor, cum spun cele mai multe din filosofii, care au un caracter panteist, necunoscînd decît o singură ființă, ci prin persoane. Prin apropierea între persoanele divine și umane sau între lucrările lor se face și apropierea între ființa divină și cea umană.

Și cu cît se apropie persoanele umane mai mult de Dumnezeu, cu atît simt mai mult apropierea și comuniunea între ele. Căci cu cît trăiesc prin aceasta mai mult unitatea ființei lor și îmbogățirea ei, cu atît simt mai mult că această unitate și îmbogățire le vine din Unitatea supremă și din bogăția infinită trăită de Persoanele divine. Mai precis, prin aceasta se fac tot mai asemenea Fiului dumnezeiesc, trăindu-se ca fii ai Tatălui împreună cu El, pline ca și El de Duhul Sfînt, Duhul comuniunii supreme. Prin aceasta, simt tot mai mult că valoarea lor e legată prin Dumnezeu de a tuturor persoanelor pe care El le-a creat și aceasta însuflețește dialogul între ele. Fiecare vrea să se îmbogățească cu ceea ce gîndesc și simt toate și să se bucure de atenția tuturor, simțind aceasta ca o întărire proprie. Fiecare vrea să cuprindă cu înțelegerea și cu iubirea sa toate, dar cu ajutorul tuturor și însușindu-și cunoașterea și simțind iubirea tuturor. Fiecare vrea să le cuprindă pe toate celelalte persoane, dar cu voia și din dorința lor, căci și ea vrea să fie trăită și cuprinsă de toate, dar cu voia și cu bucuria sa. Căci nu poate cuprinde cu adevărat o persoană o altă persoană decît cu voia ei. Fiecare vrea să le aibă în sine pe toate, dar nu prin voința de-a le stăpîni, anulîndu-le, ci prin dăruirea lor liberă, ca rezultat al răspunderii împlinite pentru ele. Întrucît această răspundere n-au putut-o împlini deplin persoanele între ele, își dau bucuria pe care le-ar fi dat-o împlinirea acestei răspunderi, prin iertarea ce și-o dau prin neîmplinirea ei. În ambele feluri se produce o unire a tuturor nu prin stăpînire, ci prin reciproca dăruire și descoperirea valorii de neînlocuit a fiecăreia. Îl am pe celălalt cu atît mai mult în mine, cu cît îl am mai liber în dăruirea lui.

De aceea, cu cît se apropie de Dumnezeu, persoanele se fac mai comunicabile și mai unite între ele, descoperindu-se unite, dar deplin prețuite în El, făcîndu-se tot mai asemenea Persoanelor Sfintei Treimi, deplin unite, dar neconfundate, deplin libere în unirea lor. Caracterul inepuizabil al lor e strîns unit cu comunicabilitatea în nesfîrșit progres a lor, cînd acest caracter inepuizabil e folosit se hrănește din comuni-

carea tot mai mare între ele, după modelul și din puterea Sfintei Treimi. Aceasta arată caracterul lor inepuizabil avîndu-și explicația în Sfînta Treime, cea de o ființă și ducînd ființa umană tot mai aproape de cea divină prin puterea căreia își are existența. Precum unitatea desăvîrșit iubitoare a ființei divine e trăită de Persoanele Sfintei Treimi sau își are existența concretă în Persoanele Sfintei Treimi; așa ființa umană își actualizează adîncurile ei în comunicarea desăvîrșită dintre persoane, prin ceea ce se arată conformitatea ființei umane cu ființa divină și crearea ei în persoane de către Sfînta Treime, cea de o singură ființă dumnezeiască

Pentru a-i apropia prin unirea între ei de Sine, Dumnezeu a creat și ține pe oameni într-un dialog ca frați între ei, din puterea frăției cu Fiul Său etern și, de aceea, în continuă răspundere a unora pentru alții în fața Lui, din puterea Celui ce susține frăția între ei, ca Fratele suprem al tuturor și ca Fiul Celui ai cărui fii vrea să-i facă și pe ei. În scopul acesta, Fiul Său însuși s-a făcut omul cel mai răspunzător pentru noi în fața Tatălui Său. Aceasta îi ajută să se simtă legați între ei fără ca vreunul din ei să-i lege ca tată sau ca stăpîn absolut. Ei se simt frați, pentru că se simt toți în același timp fii ai aceluiași Părinte, Creator al lor, uniți cu Fiul Lui. Dar aceasta înseamnă că distanța între ei și Creator este învinsă prin har, sau prin iubire, nu prin ființă, de Fiul Creatorului, care s-a făcut Frate cu ei și i-a făcut și pe ei fii ai Tatălui Său, după chipul Lui de Fiu prin naștere. Din acestea se vede că trebuința oamenilor de-a comunica între ei nu se bazează numai pe deosebirea lor ca persoane ce au nevoie să se întregească, ci și pe ființa lor comună. Dar nemulțumirea lor cu ceea ce își dau și primesc între ei prin comunicarea între ei a unei ființe finite, explică setea lor de comunicare cu Persoanele divine infinite, care și ele sînt nu numai deosebite, ci au și o ființă comună, dar o ființă infinită. Acestea pot îmbogăți persoanele umane si ființa lor în veci, în baza faptului că aceasta e creată de ele, deci pot primi de la ele energiile necreate ale ființei lor cu toată generozitatea iubirii ce o au între ele, dacă și persoanele umane vor să se deschidă dăruirii lor.

IV. FIINȚA UMANĂ ACTUALIZATĂ ÎN RELAȚIA DINTRE PERSOANE

În relația cu *tine*, al cărui rol îl ia mereu alt și alt *el*, trăiesc mai intens viața, în bucurie sau în durere, pentru că exiști tu care mă iubești și pe care te iubesc, sau care nu mă iubești și pe care nu te iubesc. Trăiesc tristețea, sufăr pentru că ești tu și el, care îmi faci sau îmi face rău, sau căruia i-am făcut eu rău. Bucuria și durerea țin de ființa umană, pentru că binele și răul țin de ființa umană, dar de o ființă umană care are un caracter interpesonal, care e actualizată concret în persoane.

De ființa umană ține conjugarea interpersonală a diferitelor mișcări ale ei. Ființa umană e trăită în realitate de persoane. Și e trăită mai intens în binele și răul ce și-l fac persoanele. Răul e trăit cu aceeași intensitate ca și binele. Dar cu o altfel de intensitate. Binele și răul sînt două din formele în care e actualizată ființa prin și în persoane. Binele și răul leagă persoanele, fiecare în felul lui. Deși fiecare persoană are în sine toată ființa umană, fiecare trăiește întreaga ființă umană în relație cu altele, sau și-o actualizează în relație cu altele. Fiecare trăiește întreaga ființă umană într-un mod propriu și sporește în altele prin relația cu ele trăirea sau actualizarea ființei umane în modul propriu al aceleia, prin modul propriu în care o trăiește ea. De aceea, trăirea întregii ființe umane de către fiecare persoană, se unește cu sporirea trăirii ființei întregi de către ea în mod propriu, prin relația cu alte persoane, care o trăiesc în felul lor.

N-aș ști de bine, dar nici de rău, dacă n-ai fi tu. Tu ești cauza binelui și răului pentru mine, dar ești această cauză pentru că sînt eu, pentru că îți dau prilejul să fii pentru mine cauză a binelui și a răului. Aceasta nu se întîmplă în mod fatal, ci prin libertatea fiecăreia dintre noi doi. De libertate depinde numai modul relației între noi, nu și relația însăși. Relația unei persoane cu alte persoane e necesară. Dar folosirea într-un fel sau altul a libertății lor în relația dintre ele, deși ține și ea de ființa comună, se manifestă practic în relația dintre persoane prin libertatea lor. Relația e impusă de ființă, felul ei îl aduce persoana. Tu te-ai putea opri prin voință să te folosești de prilejul relației cu mine pentru a-mi face rău și eu aș putea să nu mă las întristat sau îndurerat de răul pe care mi-l faci. Și ar fi de dorit aceasta. Dar nu e tot așa de dorit să nu te folosești de libertatea ta și de prilejul relației cu mine pentru a-mi face binele.

Răul se face cu o mai redusă folosire a libertății decît binele și întîmpinarea răului cu rău denotă, la fel, o mai redusă folosire a libertății. Aceasta pare a fi alegerea unei socotințe care se afirmă împotriva dreptei rațiuni a firii. Dar, întrucît în ea se manifestă trufia, ea nu e deplin liberă. E propriu persoanei să facă orice uz de voința firii, dar

cînd face de ea un uz contrar binelui, sau comuniunii, nu se manifestă cu deplină libertate. În acest caz, ea renunță liber la deplinătatea libertății.

Binele se trăiește de persoane cu cea mai deplină mulțumire, iar în rău mulțumirea e amestecată cu nemulțumirea în cel ce-l săvîrșește și produce numai nemulțumire în cel căruia i se face. El e trăit de persoane ca o sfîșiere, chiar dacă nedeplină, în ființa lor umană comună.

Mă doare răul ce mi se face de altul, sau în parte chiar cel făcut de mine. Mă doare nu numai răul făcut de altul cu atenție, ci și neatenția lui, sau răul făcut mie din neatenție, din lipsa iubirii. Dialogul implică o reciprocă prețuire, cînd se săvîrșește normal. El e atunci una cu binele. Cînd slăbește buna atenție reciprocă, slăbește dialogul, sau devine mincinos, adică slăbește considerarea celuilalt ca persoană demnă de prețuit. Prin aceasta se slăbește în fiecare simțirea deplinei și plăcutei existențe sau ființa însăși. Simțirea existenței e trăită în acest caz ca suferință. Slăbirea aceasta a ființei într-o persoană e asociată totodată cu simțirea slăbirii unității ființei comune.

Sfîntul Maxim vede în iubire puterea prin care persoana, unind alegerea liberă cu voința firii, întărește în persoane unitatea firii în ea însăși și cu Dumnezeu, care a creat-o cu o voință unică. „Iubirea convinge socotința noastră (personală) să procedeze potrivit firii (comune), neopunîndu-se rațiunii firii, prin care toți precum avem o unică fire, așa putem avea și o unică socotință (liberul arbitru) și o unică voință cu Dumnezeu și între noi, neavînd nici o distanță de Dumnezeu și între noi... Căci la început înșelătorul diavol l-a înșelat pe om... înfățișîndu-i momeala plăcerii ca iubire de sine. Iar prin aceasta l-a despărțit pe om de Dumnezeu și pe noi întreolaltă, făcîndu-ne prin alegerea socotinței să părăsim cugetul drept și să împărțim în modul acesta firea, tăind-o în multe opinii și chipuri... Căci s-a folosit pentru aceasta de puterile noastre și a impus ca sprijin al stăruinței răului, în toți, lipsa de acord a socotinței lor" (*Epistola a II-a către Ioan Cubicularul*; P.G. 91, 397).

Dar nu numai în faptul că în altul e realizată altfel ființa comună, trăiesc binele relației pozitive cu el, ca o întregire a mea, sau trăim iubirea sau binele ce ni-l facem ca o întărire a ființei noastre, și răul ca o separație și dușmănie între noi, care ne împătimește și slăbește ființa, ci chiar în faptul că el este pur și simplu ca persoană în relație voită cu mine. Chiar în faptul că el este ca altă persoană și că el stă ca atare în legătură cu mine, aflu în el un izvor, o putere care mă bucură cînd îmi dă atenție pozitivă, sau mă face să sufăr cînd nu-mi acordă o astfel de atenție, sau disprețuiește acordul cu mine. El este o mare și deosebit de importantă taină vie pentru mine prin faptul că *este* ca persoană. Faptul că este ca persoană dă acestui *este* o altă putere de viață pentru mine decît faptului că *este* al pietrei, al plantei, al animalului. Aceasta face posibilă și atenția lui pentru mine, sau neatenția față de mine, ceea ce are pentru mine o însemnătate nesfîrșit mai mare decît faptul de a fi al pietrei, al plantei, al animalului, al lucrurilor cu care sînt înconjurat. Îmi dau și unele ca acestea o bucurie, cînd le am, dar nu o bucurie datorită atenției lor conștiente, ci doar folosului pasiv ce-l

reprezintă pentru trebuinţele mele trupeşti. Numai atenţia sau neatenţia activă, conştientă faţă de mine a persoanelor, numai iubirea sau neiubirea lor, numai legătura lor cu mine prin voinţa lor conştientă, îmi aduce bucurie sau întristare, pentru că întăreşte sau slăbeşte unitatea fiinţei noastre, sau însăşi fiinţa noastră. *Este* al persoanei dîndu-mi prin atenţia sau neatenţia ei atîta bucurie, sau durere, atîta întărire sau slăbire a fiinţei mele, prin slăbirea unităţii noastre de fiinţă, îmi dă o nesfîrşit mai adîncă putere.

Persoana este realitatea cu cel mai înalt grad al existenţei, pentru că ştie de existenţa sa şi a persoanelor şi lucrurilor. Şi e aşa, pentru că *este*, ca *eu*, ca *tu* sau ca *el*, ca o conştiinţă îndreptată spre altă conştiinţă. *Este* al unei persoane are o importanţă atît de mare pentru mine prin faptul că are forma nouă eşti, sau al unui *tu*, că ştii de mine. *Este* al unei persoane, este important pentru că *este* un *el*, ca existenţă conştientă de mine, că ştie sau poate şti de mine ca eu. Iar existenţa mea ca persoană este atît de importantă pentru alte persoane, datorită nu numai faptului că sînt altfel decît alte persoane, ci că sînt un *eu* care ştie de ele, că pot fi pentru ele un *tu* sau un *el* conştient de ele, sau capabil de-a şti de ele. Cuvintele simple : *sînt, eşti, este,* nu exprimă încă misterul persoanei, ci numai adaosul lor la cuvintele : *eu, tu, el (ea)*. Piatra, planta, animalul nu pot spune : *eu, tu, el (ea)*. Deci nici : *sînt, eşti, este*. Numai omul poate spune aceste cuvinte despre ele, că sînt, dar nu poate adăuga la numele lor aceste cuvinte : *tu, el* (ea). Omul spune despre sine, în relaţie cu ele, *eu,* dar fără să trăiască calitatea sa de *eu* în această relaţie, ca şi cu ceilalţi oameni, cu *tu* sau *el* (ea). Omul rămîne într-un fel, el însuşi, singur, în mijlocul lor. *Tu* şi *el* înseamnă un răspuns în raport cu *eu,* cu care mă indic pe mine. Acest răspuns nu mi-l pot da pietrele, plantele, animalele. Şi într-o astfel de singurătate, sînt lipsit de deplina existenţă, sau în mod sigur de intensitatea existenţei. Cînd încerc să nu-i mai am pe ceilalţi ca *tu* sau ca *el,* (care poate deveni pentru mine tu), eu însumi slăbesc în existenţă, sau o pierd. Poate într-un eu care s-a obişnuit să nu mai aibă deloc un tu, stă iadul, extrema împuţinare a existenţei. În „eu sînt“ al lui Descartes şi atîta tot, nu ne afirmăm ca centre unii pentru alţii. Sînt tot aşa de bucuros să spun eu sînt, ca şi să mi se spună de altul tu eşti sau că el (ea) este. Şi numai în această referire reciprocă unii la alţii existăm fiecare în mod deplin. Existenţa mea deplină nu o pot deci avea decît ca un centru personal suprem.

În aceasta se arată fiinţa comună ca fiinţă vie, ca fiinţă trăită în comuniune de persoane diferite, ca fiinţă îmbogăţită prin toate persoanele, pe măsura numărului persoanelor aflate în relaţie şi mai ales în comuniune. Dar existenţa mea deplină nu mi-o poate da decît o existenţă personală, conştiinţa supremă.

Şi fiecare persoană trăieşte în relaţie cu fiecare altă persoană alte şi alte gînduri, simţiri, bucurii, suferinţe, griji, ispite, alta este iubirea ce o simt faţă de fiecare şi de la fiecare, alte feluri de nemulţumiri, de neatenţii, de ispite. Pe fiecare o simt ca un altfel de izvor inepuizabil al binelui şi al răului. Dar trebuie să fie un izvor al binelui suprem. Relaţiile între persoane nu au un caracter abstract general, uniform, ci un caracter viu, continuu, schimbător, modelîndu-se de fiecare în mod

unic, continuu, la nesfîrșit. Fiecare persoană este un izvor inepuizabil de iradiere activă a formelor concrete de bine și de rău, sau de bine amestecat cu răul. Și aceste iradieri le trăiește fiecare atît de puternic, pentru că sînt ale altei persoane ca existență conștientă de nesfîrșita adîncime și importanță. Și aceasta se descoperă în relația și comuniunea intimă cu ea. Grija mamei pentru copil ia proporții nelimitate pentru că persoana lui are o adîncime și o importanță nelimitată și o valoare eternă. Simt că voi trăi veșnic vina pentru lipsa de grijă, neatenția, răul făcut altor persoane, dar și mulțumirea veșnică pentru binele făcut lor. Dar știu că această importanță supremă a persoanelor nu e deloc de la ele, ci de la o Persoană.

Căci valoarea netrecătoare a persoanei mele și altora, care se impune cugetării și simțirii mele e contrazisă de neputințele și limitele ei. Prin aceasta, persoana se descoperă mereu paradoxală : valoarea ei netrecătoare ni se impune deodată cu limitele, cu insuficiențele ei, neputînd nega nici o latură, nici cealaltă a paradoxului ei. Latura pozitivă a paradoxului ei, nu poate învinge decît admițînd o existență personală supremă, atotputernică, conștientă și liberă, de care persoana umană se simte dependentă și care o salvează de insuficienta valoare a ei. Acel for suprem explică și dependența și limitele ei, cît și valoarea ei eternă. În comunicare cu el persoana umană se bucură de eternitatea reală și de depășirea continuă a insuficiențelor ei, dar rămîne și într-o veșnică dependență. Acel atotexistent, implică și El pe „Tu ești“ și „El este“, precum ne spune Tatăl în *Ps.* II, 7 : „Fiul Meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut“, și Fiul în *In.* XV, 26 : „Iar cînd va veni Mîngîietorul, pe care Îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul adevărului, care de la Tatăl purcede“. Fiecare Persoană dumnezeiască le poate indica pe celelalte două și cînd spune numai : „Eu sînt Cel ce sînt“, pentru că unirea între ele este desăvîrșită. Iar unirea aceasta este nu numai prin ființă, ci și prin iubire între persoanele ei. Nu poate fi cineva fără o legătură cu alții. Cu atît mai mult nu poate fi „Cel ce este“ fără să aibă în Sine iubirea desăvîrșită și aceasta implică numaidecît și pe „Tu ești Cel ce ești“ și pe „El este Cel ce este“ unit cu cei Doi. Ei nu pot să nu aibă în ei și pe al Treilea, arătîndu-se și prin aceasta infinitatea și deschiderea iubirii lor, ca model și lărgime nemărginită pentru iubirea noastră.

Acel for trebuie să aibă caracterul existenței nelimitate prin el însuși, al existenței care are în sine toată bogăția și poate fi Creatorul și Susținătorul prin sine a tot ce există limitat și izvorul a toată îmbogățirea existenței limitate și dependente de el.

Dacă ființa conștientă creată, ca cea mai înaltă dintre existențele create, poate spune „eu sînt“, însă numai în legătură cu „tu ești“, „el este“, și încadrat în „noi sîntem“, Cel ce este existent prin Sine, poate spune „El sînt Cel ce sînt“, adică nu unul din cei ce sînt, ci atotexistentul, existența totală, nelimitată, conștientă de Sine ca atare. Dar ca prototip și cauză a existențelor conștiente create, El implică în declarația „Eu sînt“ pe „Tu ești“, „El este“, „Noi sîntem“, implică Treimea într-o perfectă unitate.

Aceasta ne arată că atunci cînd ne unim prin iubire, ne apropiem tot mai mult în relațiile dintre noi de Sfînta Treime ca prototip al nostru.

Cînd lipsește iubirea și mai ales cînd locul ei îl ia trufia, ca iubire de sine, invidia, dușmănia, ființa umană se sfîșie, fără a înceta totuși o anumită legătură între părțile sfîșiate de persoanele devenite indivizi. E o unitate sfîșiată prin socotințe individualiste, cum spune Sfîntul Maxim Mărturisitorul. Indivizii își comunică în acest caz mai mult lovituri. Ei sînt părți ale ființei ce se rod între ele, trăind întregul firii rănit prin socotințe și acte de voință opuse. Dacă n-ar fi o unitate între ele, n-ar simți în mod dureros sfîșierea între ele; sfîșierea presupune unitatea. Ele nu reușesc prin răul ce și-l fac să rupă firea pînă în adîncul ei intim. Poate aceasta ar fi una cu desființarea a tot ce este omenesc. Dar produc o stare de boală în fire trăită de ele. Boala aceasta însă poate să nu fie trăită de persoanele, care nu reacționează tot prin dușmănie față de ceea ce se manifestă în acte de dușmănie față de ele. Aceasta se datorește faptului că cel bun nu răspunde cu rău celui ce-i face răul, sau răspunde chiar cu gînduri bune; dar și faptului că se poate să aibă relații de prietenie, de comuniune pozitivă cu alte persoane. Boala e trăită de ambele persoane, cînd una pricinuiește rău alteia și aceea îi răspunde la fel, sau cînd una ispitește pe alta și aceea se lasă ispitită. Printr-o astfel de ispitire a uneia de către alta s-a născut prima dată răul, cum se spune în Geneză. Eva l-a ispitit pe Adam și Adam s-a lăsat ispitit. Ispita se poate produce prin cuvînt și prin faptă. Ea poate fi produsă în mod activ de o persoană asupra alteia, dar o persoană poate fi și pricină pasivă de ispită pentru alta, cum se întîmplă uneori între bărbat și femeie.

În Geneză se pare că a fost și o ispită de felul celei produsă de femeie asupra bărbatului, datorită faptului că au trupuri făcute să se unească pentru a naște alți oameni. Căci se spune că în urma păcatului cei doi au văzut că sînt goi și s-au rușinat. Dar aceasta arată că chiar păcatul ca rău produce și o reacție contrară lui. Dar se pare că această ispită a urmat celei, prin care Eva ispitită de diavol, a ispitit la rîndul ei pe Adam, la dorința unei cunoașteri prin care oamenii să poată stăpîni natura prin ei înșiși, deci ca una ce poate fi redusă la ceea ce pot cunoaște prin ei înșiși, adică la o cunoaștere „științifică". Prin aceasta omul a căzut în păcatul mîndriei. Dar, tot prin aceasta, ființa umană a căzut la o treaptă neduhovnicească, de cunoaștere pur rațională, dar nespirituală, nepreocupată de spiritualitate, slăbită în sesizarea prezenței tainice a lui Dumnezeu în natură și în ființa lor însăși. Această coborîre la o trăire mai intensă și aproape exclusivă a senzațiilor trupului, a dus și la căderea omului sub stăpînirea plăcerilor trupești, începînd de la cele produse de mîncare pînă la cele violente produse de unirea trupească între bărbat și femeie, care trebuie să fie covîrșită de bucuria unirii spirituale. Apariția acestor pofte, satisfăcute prin acest fel de plăceri, a coborît atît trupurile lor cît și natura, văzută și folosită ca natură exclusiv materială, în stare să satisfacă exclusiv plăcerile trupești, la o stare de coruptibilitate, dat fiind faptul că trupurile n-au mai fost copleșite de spiritul omului plin de puterile dumnezeiești, nici natura n-a fost văzută de om ca transparent al Duhului dumnezeiesc și copleșită activ de Duhul dumnezeiesc. Iar corupția s-a introdus ca un proces care duce la moarte. Iar trufia și lăcomia trupească de plăceri născute prin

aceasta, a produs în oameni o răsturnare a ierarhiei componentelor persoanei umane, adică o subordonare a minții trupului, însoțită de o slăbire a ierarhiei Dumnezeu-Om, sau chiar de o negare a lui Dumnezeu, făcîndu-se omul pe sine suprema rezistență. Aceasta a produs o îngustare și coborîre a vieții persoanei, dar și un fel de dezbinare lăuntrică, întrucît mintea nu s-a lăsat cu totul subordonată trupului. Această prevalență a lăcomiei trupești și a trufiei a produs și o dezbinare, sau o slăbire a unității între persoane, sau o sfîșiere a naturii lor comune, prin actualizarea voinței proprii firii comune, în socotințe și acte arbitrare, opuse ale persoanelor, cum spune Sfîntul Maxim Mărturisitorul.

Totuși natura umană continuă să existe și în această stare de purtare a dezbinării sau a îngustării ei în fiecare persoană, pentru că dacă n-ar fi ființa făpturii, pe cine ar putea-o persoanele dezbina și dacă n-ar fi ierarhia componentelor ei, cum s-ar trăi în mod dureros răsturnarea acestei ierarhii și dureroasa îngustare lăuntrică? De fapt, persoana suferă în natura sa proprie aceste răsturnări și dezbinări și le produce prin puterile ei. Dacă răul ar avea o substanță proprie, n-ar avea nevoie pentru existența lui de puterile firii create. În acest caz ar putea nimici cu substanța lui firea creată de Dumnezeu sau aceasta i-ar nimici substanța lui. Sau s-ar putea afla într-o veșnică luptă, ca două realități exterioare una alteia, nedevenind rea însăși ființa creată. Numai faptul că răul nu e decît folosirea de către făptura însăși prin libertate a puterilor ei în mod nearmonios și în dezacord cu voia lui Dumnezeu, face posibilă o eternizare a răului în ființa făpturii însăși, întrucît Dumnezeu menține în existența eternă făptura creată cu puterile ei componente, socotind că chiar coborîtă la această stare nearmonioasă, existența ei e mai bună decît neexistența. Ea e și în starea aceasta o mărturie a existenței și a puterii lui Dumnezeu, dar și a cinstei și deci a libertății necondiționate ce i-a dat-o Dumnezeu.

Astfel, nu numai în starea de bunătate sau de unitate, creațiunea e o mărturie a existenței și puterii lui Dumnezeu, sau chiar a bunătății Lui, ci și în starea rea în care s-a coborît și în care poate rămîne pentru veci.

Sfîntul Atanasie cel Mare prezintă răul pe de o parte ca folosire a puterilor firii de către persoane contrar ierarhiei și deci armoniei între ele și îndreptării lor spre Dumnezeu, din care omul se poate îmbogăți spiritual în veci, pe de alta vede ca factor al acestei necuvenite folosiri a puterilor firii în modul trufaș și egoist al actualizării voinței firii de către persoane, printr-o socotință individualistă, care merge pînă acolo încît să socotească eul propriu și lumea ca ultimele realități și ca izvoare de putere și de voință nesfîrșită. Prin aceasta vede și el răul ca neavîndu-și o substanță proprie, ci fiind o formă a capacității omului de-a se amăgi și de-a se lăsa amăgit de iluzia că în eul propriu și în lumea privite în ele înseși, e totul. Dar și aceasta își are baza în setea de absolut a omului, însă întoarsă spre sine și spre lume, care, de fapt, cînd sînt despărțite de Dumnezeu, nu pot da omului nimic, fiind în existența lor despărțită de Dumnezeu, mereu la marginea nimicului, deși Dumnezeu le reține de la această prăbușire în nimic.

Sfîntul Atanasie spune că răul este și el o strîmbă mișcare a făpturilor conștiente. Iar mișcarea a fost sădită în firea lor, pentru că sînt

mărginite. Răul e produs de persoanele create, deci mărginite, cînd în loc să folosească mișcarea lor spre Cel ce e cu adevărat nemărginit în existență (Cel ce este), în care pot crește la nesfîrșit, o folosesc îndreptînd-o spre un nemărginit aparent, iluzoriu, adică spre un mărginit, despre care își fac iluzia că e nemărginit. Prin aceasta ele nu numai că se închid în granițele lor naturale, ci se îngustează și mai mult, căci cele spre care își îndreaptă mișcarea fiind create din nimic, sînt în esență nimic, cînd nu văd prin ele pe Dumnezeu și nu comunică prin ele cu Dumnezeu. Creatul conștient e făcut să rămînă în comunicare cu Dumnezeu, izvorul existenței și îmbogățirii lor. Aceasta e viața lor naturală.

Astfel, Părinții Bisericii spun că răul nu are o substanță proprie, ci e susținut de libertatea arbitrară și de puterile persoanelor create, trufaș și egoist folosite și spre plăceri trupești, pe de alta, că răul apare din folosirea acestor puteri îndreptate spre mărginitul creat din nimic, căruia persoana îi poate atribui prin iluzie o existență infinită, datorită faptului că acest nemărginit e susținut în veci de Dumnezeu și poate da — fie prin o sete de infinit a eului trufaș, fie prin complexitatea lumii în a cărei cunoaștere știința poate mereu înainta — iluzia că e infinit și că dincolo de el nu mai e altceva.

Se poate spune astfel că, prin această considerare a sa și a lumii pe care o poate cunoaște, ca infinite, omul se poate socoti nu un chip al lui Dumnezeu, deosebit de El, ci Dumnezeu însuși.

Sfîntul Atanasie le spune acestea în următorul fel : „Căci firea ușor mișcătoare, nu încetează de-a se mișca, chiar dacă se întoarce de la cele bune. Dar ea nu se mai mișcă pe calea virtuții, nici ca să contemple pe Dumnezeu, ci, gîndind la cele ce nu sînt, preface în cele ce sînt pe cele ce stau în puterea ei, folosindu-se rău de aceasta, pentru poftele ce le-a născocit, dat fiind că a fost creată cu voia liberă. Căci, precum poate înclina spre cele bune, așa poate să se și întoarcă de la cele bune. Iar întorcîndu-se de la bine, se gîndește numaidecît la cele potrivnice. Căci nu se poate să nu se miște, fiind prin fire mișcătoare. Observăm însă că prin iluzie, omul a socotit cele rele spre care s-a întors el, ca bune. De aceea se spune în Geneză că omul a căzut, mîncînd din pomul cunoștinței binelui și răului, adică și-a însușit iluzia că răul ales de el este binele". Desigur, termenul „pomul cunoștinței binelui și răului", mai mare și alte înțelesuri : de pildă, că unii oameni pot fi duși și prin suferințele ce i le produce răul, la dorirea binelui, scăpînd de iluzia că răul e bine. Ei nu uită cu totul de bine, rămînînd în el lupta între bine și rău, sau într-o oscilație între ele.

Precizînd gîndul lui, Sfîntul Atanasie continuă : „Și cunoscînd făptura libertatea ei, se vede pe sine putînd să se folosească de mădularele trupului atît spre cele ce sînt, cît și spre cele ce nu sînt, iar cele ce sînt, sînt cele bune, și cele ce nu sînt, sînt cele rele. Și zic că cele bune sînt, pentru că au modelele (paradigmele) lor în Dumnezeu, Cel ce este. Iar cele rele zic că nu sînt, pentru că nu sînt dar au fost plăsmuite prin gîndurile omenești".

Cele bune sînt, pentru că sporesc ființa omenească, sau înalță persoanele ei în viață, pentru că apropie pe om de Dumnezeu, care e izvorul vieții, sau Cel ce este din veci și pînă în veci, în mod nemărginit și de

aceea e bun și generos; care nu trage ale altora spre Sine de frica de-a nu i se împuțina viața. Cele rele nu sînt pentru că împuținează viața, deoarece caută să atragă spre sine ale altora, pentru că se teme de împuținarea existenței Sale. Cel bun e generos, chiar dacă e om creat, pentru că prin credința în Dumnezeu primește de la El, care este izvorul generos al vieții, puterea generozității darnice a Lui.

Cel rău, dimpotrivă, trăgînd toate spre sine, își dă iluzia că se îmbogățește, cînd în realitate se sărăcește, apărîndu-se toți de el.

Și Sfîntul Atanasie continuă, explicînd folosirea egoistă a puterilor firii de către individul uman: „Căci avînd trupul ochi pentru a vedea zidirea și, prin armonioasa alcătuire a ei, cunoaște pe Făcător, avînd și urechi spre auzirea cuvintelor dumnezeiești și a legilor lui Dumnezeu, ba avînd încă și mîini spre lucrarea celor de trebuință și spre întinderea lor la rugăciunea cea către Dumnezeu, sufletul părăsește privirea spre cele bune și mișcarea spre ele, și, rătăcind, se mișcă spre cele potrivnice. Căci văzînd puterea sa, și folosindu-se, cum am spus înainte, în chip rău de ea, vede că poate mișca mădularele trupului și spre cele rele... socotind că o dată ce se mișcă astfel, își salvează demnitatea și nu păcătuiește, făcînd ceea ce stă în puterea lui".

Astfel, „mișcîndu-și mintea spre ceea ce e potrivnic, oamenii au pornit să omoare și și-au dat auzul spre neascultare și celelalte mădulare spre desfrînare, în loc de-a le folosi spre nașterea de prunci" (*Cuvînt împotriva Elinilor*, cap. IV; în vol. Sfîntul Atanasie cel Mare. *Scrieri*, Partea I. În colecția Părinți și Scriitori bisericești, București, 1987, p. 34—35).

Iluzia că, slujindu-și interesele egoiste prin plăcerile trupești ce i le că lumea și că, afirmîndu-se cu trufie, se îmbogățește și se întărește, e făcută posibilă prin setea de infinit a omului și prin bogăția complexă a naturii, nevăzînd monotonia și mărginirea acestei complexități și a mișcării sale în ea. Dar această nevedere și prin urmare și iluzia e și voită. Și prin aceasta omul se și înșală sau se minte în mod voit. Este foarte subtil acest amestec de voit și nevoit, sau de iluzie și minciună, în această socotire a răului drept bine. În orice caz chiar răul aduce prin aceasta un omagiu binelui. Răul are nevoie de masca binelui pentru a se susține.

Trufia și lăcomia, ca plăceri trupești, nu rămîn închise într-un eu izolat, ci se manifestă în relația cu alții. Ele au nevoie de aceia, ceea ce este iarăși o recunoaștere involuntară și strîmbată a valorii lor. Căci trufia își cere lauda de la alții, sau se impune prin dominarea altora, iar setea de plăceri materiale e însoțită de lăcomie care răpește cele ce se cuvin altora și de abuzul de alții. Astfel, minciuna nu e sortită să-și amăgească numai eul singular, ci trebuie să se extindă în relațiile cu ceilalți, pentru a-și acoperi în fața lor răul trufiei și al lăcomiei, cu masca interesului pentru ei, cu masca bunătății și a servirii lor, cînd, de fapt, abuzează de ei. Minciuna ia o extensiune socială tot mai mare cu cît oamenii se înmulțesc și au nevoie de bunurile materiale, ce trebuie împărțite între mai mulți, din care unii își susțin pretențiile deosebite prin puterea ce și-o impun cu trufie asupra altora.

Binele aparent, pe care minciuna pretinde să-l servească, se poate deosebi de binele real, prin faptul că el stă în slujba egoismelor care

dezbină comunitatea umană. Minciuna face străvezie trufia și lăcomia tuturor celor ce o practică. Și ea stîrnește de aceea și lupta celor ce se văd înșelați prin ei. Și cu cît se înmulțesc cei ce mint, cu atît dușmănia se extinde mai mult în societate, și anume chiar și între cei ce se mint unii pe alții. Iar dușmănia ia forme violente, care merg pînă la ucideri și războaie justificate în chip mincinos, prin pretenția că se slujește chiar prin ele binele.

Cînd s-a produs prin Cain prima ucidere între oameni, oamenii fiind puțini pe pămînt, uciderea n-a fost pricinuită de lăcomie, ci de invidia trufiei. Deși se mai păstra o oarecare credință în Dumnezeu, chiar de cel trufaș, trufia l-a împins să ucidă pe fratele lui, mînat de invidia că jertfa aceluia a fost mai bine primită de Dumnezeu.

În timpurile noastre, cînd trufia s-a asociat cu lăcomia și cu slăbirea credinței în Dumnezeu în mulți dintre oameni, dușmănia capabilă să recurgă tot mai mult la ucideri și războaie a luat proporții înspăimîntătoare. Răul se face tot mai vădit și ia tot mai mari proporții, ca acțiune contrară existenței. El dă prin aceasta voinței sau libertății ei un caracter irațional. Deci, nu libertatea prin sine este irațională, cum spune Jacob Böhme. Ea poate fi însă folosită și în mod irațional, cum pot fi folosite, contrar rostului lor rațional, toate puterile firii, cum am văzut că spune Sfîntul Atanasie.

Însă, caracterul paradoxal sau contrastant al puterilor firii și deci și al libertății e atît de adînc și de subtil, încît chiar în decizia omului pentru o latură a caracterului contrastant sau al alteia a firii se menține și latura opusă. Astfel, chiar pentru decizia voinței umane pentru o acțiune irațională el găsește și o justificare rațională. Omul nu poate scăpa de sub forța rațiunii, cum nu poate scăpa de forța binelui, chiar dacă le folosește acestea numai ca mască.

Uneori, omul poate fi dus prin necredința în Dumnezeu și, deci, prin socotința că existența e fără sens, chiar la folosirea violenței, care e forța de susținere și promovare a existenței pînă la sinucidere, care e vădit irațională și contrară existenței proprii sau sensului întregii existențe. Dar și în aceste cazuri, omul își justifică „rațional" actul lui total irațional. El socotește că e mai bine să nu mai existe, decît să existe în mod chinuit.

Dar de existență el nu poate scăpa. Căci precum nu el și-a dat-o, așa nu și-o poate nici lua.

V. DUMNEZEU ÎN TREIME, FUNDAMENTUL ULTIM ȘI ȚINTA VEȘNICĂ A FIINȚEI UMANE, CARE EXISTĂ ȘI SE ACTUALIZEAZĂ ÎN PERSOANE PRIN COMUNIUNE

Am menționat de mai multe ori că ființa umană nu există, nu se actualizează și nu se dezvoltă decît în și prin persoane, în comunicarea dintre ele, dar și în comunicarea cu Dumnezeu. Ea se realizează în și prin persoane, prin dialogul de cuvinte și între ele, datorită faptului că persoanele sînt deosebite între ele și se completează reciproc. Iar aceasta are o bază în însăși caracterul ființei umane. Ființa umană actualizează în relația comunicantă între eu, tu și el, sau între noi, între noi și ei. Ființa umană însăși este dialogică în potență. Dacă nu s-ar realiza ca eu conștient, deci ca persoană, n-ar ști de ea, nu s-ar folosi în mod, în parte liber, pentru a se realiza. Dar ea se realizează ca eu numai în relația directă și indirectă cu el și în relația lor se știu ca noi, și în alt fel de relație cu voi și cu ei în diferite feluri de comunicare cu toți. Unitatea ființei umane nu e o uniformitate indistinctă, ci o unitate între subiecte conștiente și deosebite. Și numai prin relația directă dintre ele se actualizează și se îmbogățește ființa însăși. În fiecare persoană aceeași ființă stă deosebit ca existență concretă, dar persoanele se află în comunicare între ele, nici o persoană neputînd exista cu totul separată de altele. Deci nici ființa umană nu poate exista închisă într-o singură persoană. „Nu este bine să fie omul singur", a spus Dumnezeu la crearea Evei.

Nu vorbim numai de necesitatea unirii între bărbat și femeie, pentru a se naște noi persoane, ci și de necesitatea ca ființa existentă într-o persoană să fie într-o comunicare cu ființa existentă în alte persoane, care, pe de o parte, e aceeași ființă, pe de alta are din partea acelei persoane niște trăsături diferite. Dar, ființa umană cea una care există în mod variat în persoane, se realizează în ele nu numai prin comunicarea de idei, prin comunicarea știrii unora despre altele și a cunoașterii teoretice a lumii de către unele către altele, ci prin comunicarea încurajării, mîngîierii reciproce în dureri, prin comunicarea reciprocă a bucuriilor, propriu-zis acestea neexistînd deplin fără comunicare. Toată viața și-o trăiește și și-o actualizează ființa umană în și prin persoanele comunicate. „Cogito" al lui Descartes, care mă asigură de existența mea, nu trebuie înțeles ca o reflexiune teoretică asupra unor teme abstracte, inventate, ci ca trăire conștientă a durerilor, a bucuriilor, a temerilor, a speranțelor, pe care nu le poate avea o persoană singură, ci în comuniune, sau cel puțin în trebuința comunicării. Numai simțindu-l pe altul

stînd lîngă mine, sau sprijinindu-mă cu existența lui nepieritoare, întemeiată pe un fundament nepieritor (suprem), mă simt și eu întărit neclintit în existență.

„Cogito, ergo, sum' e de înțeles, de fapt, ca : sînt conștient de existența mea pentru că e în comunicare cu a ta, pentru că nu sînt singur.

Calist patriarhul a spus înainte de Descartes, în secolul al XIV-lea : „Iubesc, deci sînt", care implică nu numai conștiința de „ego", ci și de alții. De aceea e mai drept să spun : „Eu sînt pentru că ești tu și este și el". O mamă va spune, cu mai multă siguranță de existență decît un filosof : „Eu sînt, pentru că îmi iubesc copiii și pentru că ei mă iubesc pe mine". E mai drept să spun : „eu sînt, pentru că sîntem noi" sau : „eu am ființa umană pentru că o trăiesc în relație cu tine, cu el, cu voi și cu ei". Mama trăiește cel mai accentuat absolutul personal în spatele copilului iubit și trăiește setea ei de veșnicie în iubirea față de copilul iubit. Ea e cea mai clară dovadă împotriva teoriilor individualiste.

Filosofiile au rămas aproape toate la reflexiunea asupra unor teme teoretice, pentru că au voit să reducă și realitatea la ființa uniformă, care nu există în concret în persoane, pentru a-și satisface pretenția de-a ști totul, rezumabil, în unele generalități. De aceea n-au dat răspunsuri la problemele vii care frămîntă mulțimea persoanelor concrete, ci au rămas la niște preocupări speculative, de lux, ale cîtorva inși ; sau, cînd au reușit să impună explicațiile lor generale, au forțat flora negrăit de variată a vieții omenești, să se reducă la o singură plantă, stingherind existența celorlalte. Dar n-au reușit să impună o astfel de mentalitate decît teoretic, nu în practica vieții.

De fapt, ființa umană generală nu există concret decît într-o varietate personală nesfîrșită și numai așa se realizează. Sfîntul Vasilie cel Mare a spus că e propriu ființei umane să aibă păr, dar, în concret, părul nu există decît ca păr roșu în persoana lui Petru, sau ca păr galben, în persoana lui Ioan. Cine n-are păr, nu e om. Adică, e propriu umanității să aibă păr. Dar un păr pur, fără o culoare, nu există în concret, și culoarea o capătă în persoane. Filosofii se mulțumesc să vorbească despre părul incolor, deci inexistent al ființei umane, care nu există de fapt, ci numai în cugetarea abstractă, străină de realitate.

Dar deosebirea culorii părului nu rupe legătura între persoane, sau unitatea firii umane.

Stăpîniți de această pretenție de-a ști totul prin reducerea la unele scheme generale, unii filosofi au văzut din om numai materia, alții numai spiritul. Dar un om fără spirit, sau fără trup, nu mai e ființa umană. Trebuie văzută ființa umană așa cum se prezintă în concret și trebuie promovată o armonie între toate aspectele ei, concret și între toate persoanele.

A reduce umanitatea la ceva uniform, înseamnă a nega necesitatea comunicării, deci sau a rupe umanitatea în indivizi ce n-au nevoie de comuniune, sau a confunda persoanele într-o masă indistinctă, uniformă.

Menținerea și actualizarea unității de ființă și a varietății persoanelor se face prin comunicarea care înaintează la tot mai multă comuniune liberă între persoane. Numai prin ea are loc o creștere a ființei, se înțelege, în persoane.

Căci comunicarea neliberă echivalează cu strîmtoarea persoanelor de către un individ sau de un grup de indivizi, care reuşesc să ţină sub puterea lor mulţimea persoanelor; deci echivalează cu o slăbire a [illegible] fiinţei din persoane, sau a persoanelor. La fel, slăbeşte comunicarea între persoane, un prea mare individualism al lor.

De unde vine varietatea persoanelor, în care se realizează fiinţa umană şi spre ce tinde dezvoltarea fiinţei lor, sau a lor însele, prin comunicarea între ele, pe care o face posibilă şi dorită atît unitatea lor de fiinţă, cît şi varietatea lor personală?

Am remarcat că fiinţa umană există de atîtea ori cîte persoane sînt şi în fiecare într-un mod întrucîtva diferit. Astfel, fiinţa umană constînd din trup şi suflet, există în atîtea suflete şi atîtea trupuri, cîte persoane sînt. Dar sufletele şi trupurile sînt pe de o parte la fel, pe de alta deosebite. Toate sufletele au o gîndire prin care se înţeleg, o simţire care poate fi comunicată altora pentru a fi trăită prin participare şi de ele. Dar gîndirea şi simţirea lor e totuşi deosebită. Şi toate trupurile constau din aceleaşi organe, prin care persoanele pot comunica, cunoaşte şi folosi lumea. Totuşi, trupul fiecărei persoane are o identitate deosebită de a altora, un mod deosebit al aceleiaşi vederi, auziri, ceea ce le îndeamnă să-şi comunice modurile lor de-a vedea, auzi, gusta lumea, deşi, pe de altă parte o văd, o aud, gustă împreună prin aceleaşi senzaţii produse de ea în simţurile proprii tuturor persoanelor.

Unii filosofi, ispitiţi de gîndirea lor reducţionistă, au afirmat că varietatea trupurilor provine din varietatea momentului în care au fost concepute, din împrejurările externe ale lumii în care se dezvoltă. Dar sînt fraţi gemeni, concepuţi în acelaşi moment, trăitori în aceleaşi împrejurări. Această varietate a chipului gemenilor corespunde varietăţii sufletelor lor. Dar de unde vine aceasta? Ea nu poate veni numai din combinarea sufletelor părinţilor, care i-au conceput în acelaşi moment, cu aceeaşi simţire.

Materia nu s-a putut organiza de la sine în complexitatea unitară a unui trup. Trupul însuşi se simte dependent de un subiect unitar deosebit de sine. E un subiect care se arată în originalitatea aceluiaşi înţeles, ce străluceşte prin toate gîndurile şi simţirile ce se văd în ochi, în toate înţelesurile prinse din cele auzite, în toate simţirile, în toate actele. Trupul şi toate aceste gînduri, simţiri, acte sînt obiecte şi lucruri variate ale acestui subiect. Dar subiectul nu poate fi fără ele. Însă nici subiectul meu personal nu se trăieşte ca ultima realitate. Mă simt şi eu însumi dependent în existenţa mea de o putere superioară.

Trebuie să admitem deci un factor superior care a dat un alt chip fiecărui suflet — subiect, iar prin acesta şi fiecărui trup. Acest factor care a dat existenţă fiecărui suflet omenesc trebuie să aibă şi el un caracter de Subiect. Căci un obiect ce se mişcă uniform, conform unei legi, nu poate aduce la existenţă subiecte, sau mereu alte şi alte subiecte. Subiectul care aduce şi susţine în existenţă alte şi alte subiecte în mod liber, trebuie să se deosebească de subiectele aduse şi susţinute de El în existenţă. El are o libertate care nu-şi simte existenţa dependentă de a altui Subiect, cum şi-o simt subiectele umane.

Astfel, toate sufletele cu puterile lor de organizare a materiei în trupuri proprii şi de manifestare prin ele îşi au orginea existenţei şi

a varietății lor într-un unic fundament ultim, care nu are sfîrșit. De aceea, nu pot sfîrși nici ele niciodată în dezvoltarea și manifestarea lor. Prin voința Lui a pus pe fiecare subiect o altă pecete ca prototip de bogăție infinită. Dar toate pecețile se văd ca ale Lui.

Iar pentru că sînt chipuri ale aceluiași prototip și au temeiul susținerii în El, acesta iradiază în ele și o sete de-a se uni tot mai mult cu El, prin aceasta și între ele, care sînt interior legate între ele. Acest prototip ține unite nu numai sufletul și trupul fiecăruia într-o ființă, datorită căreia sufletul organizează materia în trup și lucrează prin ea, în general, la fel, ci și toate unitățile de trup și suflet într-o ființă. Aceasta arată că același Subiect face ca în fiecare persoană sufletul să-și manifeste la fel puterea asupra trupului, deci El susține și unitatea între persoanele în care există. Dar le dă totuși o varietate, pentru a manifesta cît mai mult din bogăția Lui.

Persoanele nu pot avea această unitate între ele decît prin El ca prototip unitar, bogat și atractiv al tuturor.

Cu cît se întipărește mai mult în om sufletul asupra trupului, dar într-un mod unitar care unește persoanele între ele, cu cît se accentuează mai mult unitatea chipurilor în care există ființa, cu atît persoanele se unesc mai mult cu Prototipul personal creator, dar reflectă în strînsa lor unitate de ființă pe care o realizează ele astfel și unitatea de ființă între Persoana creatoare a Fiului lui Dumnezeu și celelalte două Persoane divine, prin care ele creează toate.

Nu putem să ne întîlnim cu Dumnezeu decît în cea mai intimă comuniune cu ceilalți. Căci fiecare persoană umană e o taină adîncită în taina infinită a Persoanei Cuvîntului. Toți, adîncindu-ne prin comuniune unul în altul, Îl descoperim tot mai bogat pe Dumnezeu Cuvîntul în noi înșine și unul în altul. Pe măsură ce urcăm în această unitate a comuniunii noastre, urcăm nu numai în unitatea ființei noastre, ci și în prototipul Fiului și în comuniunea Lui cu Tatăl și cu Duhul Sfînt.

Aspirația fiecărei persoane este să ajungă la o comunicare și deci, la o unitate a comuniunii cu toate persoanele, sau în relația mea cu toate, cu tu al meu, pentru ca bogăția ce o cîștigă fiecare să se apropie cît mai mult de bogăția spirituală repartizată în ele de prototipul Cuvîntului dumnezeiesc. În scopul acesta e cu putință ca fiecare *el* să poată trece în cursul timpului și în veșnicie din rolul de *el* în cel de *tu* și invers, păstrînd și în rolul de el rolul important de întărire a unității mele cu cel ce mi-a fost pentru un moment tu, fiind un punct de directă întîlnire între mine și cel ce-mi este pentru moment tu ; dar, lăsînd în mine și amintirea vie a rolului lui de tu pentru mine, împreună cu toate celelalte persoane.

Dar numai în comuniunea între ele și cu Dumnezeu, persoanele umane pot crește spiritual la infinit. Numai așa înaintează totodată în bunătate. Cei ce vor să rămînă numai la comuniunea lor ca oameni, nu se înalță spre punctul comun al unității lor, al originii lor, al Celui în care au plenitudinea. Rămîn în insuficiența unirii lor, a comuniunii dintre ei. Iar unde slăbește comuniunea, slăbește binele.

Toate creaturile conștiente cresc spiritual și sporesc în unitate și bunătate la nesfîrșit numai în comunicare cu Dumnezeu cel în Treime.

Altfel, ele sînt condamnate la o mărginire și dezbinare. Persoana altuia îmi poate da o bucurie și-mi deschide un orizont pe care nu mi le poate da lumea obiectelor; îmi deschide orizontul atenției conștiente la mine, al conștiinței dornice să cuprindă toate, fără să ajungă la împlinirea acestei dorințe.

De aceea, setea mea după orizontul nesfîrșit și după bucuria deplin mulțumitoare se cere după comunicarea cu o Existență personală care are în sine, de fapt, orizontul infinit și putința de-a mă bucura în mod deplin mulțumitor. Acea existență personală trebuie să fie transcendentă lumii limitate de persoane și obiecte cu care mă aflu, într-o legătură naturală. Ea nu-mi poate fi numai o graniță „naturală" ca persoana semenului, ci o graniță de alt ordin. Dar, precum persoana semenului nu-mi este numai graniță, ci transparența unei zone deosebite de a mea, comunicată de voința ei, dar nu radical deosebită, așa Existența personală transcendentă îmi este prin graniță și comunicare transparentul unei zone cu totul deosebită de a mea și de a tuturor persoanelor, al unei zone cu adevărat infinită de iubire, de lumină, de bucurie.

Dacă orice persoană poate iradia din ea o infinitate, fiind mai adîncă decît infinitatea, adevărata infinitate nu o poate iradia în mine, decît o Existență personală transcendentă persoanelor umane legate de mine în mod natural, chiar dacă Ea este, în același timp, cea mai accentuată graniță pentru mine, trăindu-mi totală dependență de ea.

Dacă altă persoană umană îmi aduce o lărgire a orizontului spiritual, prin faptul că o experiez totodată ca o graniță, deci ca un factor care-mi descoperă mărginirea, deci și o bucurie pe care n-o am prin mine, însă nu-mi pot da orizontul nelimitat, nici bucuria deplin satisfăcătoare, acest orizont virtual infinit și bucuria deplin satisfăcătoare mi-o dă Dumnezeu trăit totodată ca granița cea mai accentuată. În trăirea transcendenței Lui, trăiesc faptul că nu sînt numai eu și lumea aceasta cu monotonia lor.

Faptul că persoana e mai adîncă decît infinitatea, deci Persoana supremă e mai adîncă decît suprema infinitate, l-a spus Sfîntul Maxim Mărturisitorul și l-a spus mai recent teologul german Ewald Burger.

Sfîntul Maxim spunea: „Lucruri ale lui Dumnezeu care au început să existe în timp sînt toate acelea care există prin participare. Așa, de pildă, diferitele esențe ale lucrurilor... Iar lucruri ale lui Dumnezeu care n-au început să existe în timp sînt cele participate, la care participă prin har cele ce se împărtășesc. Așa este, de pildă, bunătatea și tot ce se cuprinde în rațiunea bunătății. Și simplu vorbind, toată viața, nemurirea, simplitatea, neschimbabilitatea și infinitatea și cîte sînt cugetate ca existînd ființial în preajma lui Dumnezeu" (*Capete gnostice*, II, 48; *Filoc. rom.*, II, p. 139). Ca Persoană, Dumnezeu este, cum spune tot Sfîntul Maxim, de infinite ori infinit chiar deasupra infinității Sale (*op. cit.*, cap. 49, p. 140). Poate prin aceasta exprimă și multele feluri de „infinituri" trăite și de om.

Iar Ewald Burger a spus în timpul mai recent: „Nu infinitul este mai adînc decît personalul, ci personalul este mai adînc decît infinitul" (*Der lebendige Christus*, Stuttgart, 1933, p. 215). Chiar persoana ome-

nească are legat de ea predicatul infinităţii, prin faptul că nu va pieri niciodată prin setea de infinit pe care o manifestă în toate cele plăcute. Chiar persoana omenească nu poate exista fără tensiunile spre infinit. Persoana e mai adîncă decît infinitatea, fiind subiectul ei, iar ea predicat.

Remarcăm şi precizarea Sfîntului Maxim că de participarea la infinitatea lui Dumnezeu, persoana omenească se bucură prin har, nu prin lege naturală pusă în el prin creaţie, ca de „infinităţile", de care poate fi amăgit că sînt infinităţile adevărate.

Totuşi, şi pentru această participare „prin har" omul a primit o capacitate de-a se putea bucura prin creaţie. Infinitatea aceasta la care omul poate participa prin har, e însoţită de conştiinţa lui că participă la Dumnezeu cel mai presus de ceea ce e pus în creaţie, la Dumnezeu cel transcendent. Desigur, transcendenţa experiată a lui Dumnezeu în acest caz, nu înseamnă un Dumnezeu separat de om, depărtat de el, ci Dumnezeu cel deosebit de tot ce a creat prin caracterul Lui necreat şi Creator, care-i dă însă şi omului participarea la acestea. El este prin aceasta de o fiinţă deosebită decît a celor create, sau de o fiinţă mai presus de fiinţă. Pe de altă parte, Necreatul şi Creatorul nu pot fi decît Persoană, căci obiectul, prin pasivitatea Lui, nu poate să nu fie supus actului exterior al unui Subiect, care are chiar puterea de-al crea. Obiectul nu poate fi necreat şi, cu atît mai puţin, Creator. Numai un Subiect poate fi Creator şi numai Subiectul suprem poate fi Creator. În comunicarea Lui prin har cu noi, Îl simţim ca Subiect, care ne-a creat şi ne susţine în chip liber, conştient şi iubitor, dar nu ca să ne strîmtoreze ci, ca să lărgească prin iubirea Lui.

Primind harul acestei infinităţi, omul e ridicat la alt plan de existenţă, care pătrunde şi transfigurează şi lumea în care trăieşte. Sfîntul Maxim Mărturisitorul spune: „Tot ce are existenţa ca predicat este lucru al lui Dumnezeu, iar altul *e sădit după har în cele ce s-au făcut ca o oarecare putere înnăscută*, vestind limpede pe Dumnezeu, care este în toate" (*op. cit.*, cap. 49, p. 141).

Am văzut că omul se simte chiar ca subiect al tuturor actelor spirituale şi trupeşti ale sale dependent de un Subiect superior, absolut şi totodată atras spre El. Aceasta se vede şi din faptul că în raport cu multe mişcări din sine, omul este nu un subiect activ, ci pasiv. Sau chiar în raport cu mişcările sale, faţă de care pare a fi activ, e nu numai activ, ci şi pasiv. El alege gîndirea sa, dar o gîndire trebuie să aleagă. Cu toate acestea, e atît de mult subiect, că nici un subiect uman nu-l poate face pe altul obiect. Dar nici Dumnezeu. Căci aşa l-a făcut chiar El. Deci omul se simte, totodată, subiect şi dependent în existenţa sa de un Subiect absolut, dar şi atras de El, însă nu în mod silit. De aceea, subiectul transcendent de care omul întreg se simte dependent, nu e una cu spiritul lui, deşi numai prin aceasta omul poate comunica cu Dumnezeu şi se simte dependent de transcendenţa Lui.

Deosebirea spiritului creat omenesc de materie îl arată şi ea pe de o parte dependent de Dumnezeu, însetat după Spiritul dumnezeiesc, ... cu adevărat infinit şi cu totul independent. Limba germană face deosebirea între viaţa spirituală închisă în omenesc şi cea aflată în comunicare cu Dumnezeu, numind-o pe prima Geiseigkeit, iar pe a doua

Geistlichkeit. Limba română o numește pe prima, cîteodată, viață spirituală, dar pe a doua, totdeauna, viață duhovnicească, indicînd prin acest termen că ea ne este procurată de Duhul dumnezeiesc. Trăirea în acest plan îi mai dă poporului român și sentimentul de „sărbătoare", de viață într-o lumină mai presus de fire. Aceasta arată că și legat de trup, spiritul omenesc poate copleși prin viața în Dumnezeu pe acesta.

Că spiritul nu e prin sine una cu Dumnezeu, o mai arată învățătura creștină și prin credința despre existența îngerilor ca spirite create, care, nefiind una cu Dumnezeu, se mișcă și ele spre El.

Dionisie Areopagitul vorbește de nouă cete îngerești, care urcă în spirală spre înălțimea neajunsă a lui Dumnezeu, cele de mai sus ajutînd pe cele de mai jos, dar avînd și fiecare din cele trei triade la mijloc pe Dumnezeu la un nivel coborît la nivelul lor de înțelegere, dar și înălțîndu-se pe măsura urcușului lor, cum și fiecare persoană umană, trăiește pe Dumnezeu coborît la nivelul ei, dar urcînd spre o treaptă a înțelegerii Lui ajutată de persoane mai înduhovnicite, se înalță și Dumnezeu pentru ea. Urcușul acesta înseamnă o tot mai mare transparență pentru Dumnezeu. De aceea, cei ajunși pe trepte mai înalte pot ajuta și ei celor de pe trepte mai de jos, să urce și ei mai sus.

Îngerii urcă nu numai ei spre înălțimea fără capăt a înțelegerii lui Dumnezeu, ci ajută și pe oameni, care, ca spirite create, au și ei sădită în ei setea acestui urcuș. De aceea, unii oameni ajung la o mare familiaritate cu îngerii și apropiați de ei.

După Dionisie Areopagitul, Dumnezeu cel transcendent și mai presus de ființă, a adus la existență toate formele de existență creată pentru a le ține și urca pe toate în comunicarea cu Sine, spre a se împărtăși tot mai mult de bunătatea Lui, fiecare după gradul ei, dar și într-o comunicare neconfundată între ele, făcîndu-se fiecare de folos celorlalte : „Dumnezeirea cea mai presus de ființă, creînd prin bunătatea Sa ființele creaturilor, le-a chemat la existență. Căci aceasta este proprietatea cauzei tuturor celor ce există și a bunătății celei mai presus de toate : de-a chema pe cele ce sînt la comuniunea cu Sine, așa cum cere fiecare din cele existente, după propria ei măsură. De aceea, toate lucrurile existente participă la forma divină ce pornește din dumnezeirea cea mai presus de fire și cauză a tuturor. Cele neînsuflețite participă toate la ea, prin aceea că *există,* pentru că existența tuturor este dumnezeirea cea mai presus de existență. Ființele cele însuflețite participă la puterea Lui dătătoare de viață, care este mai presus de orice viață. În sfîrșit, ființele raționale și spirituale participă la înțelepciunea Lui cea desăvîrșită în sine și absolută, care este mai presus de orice rațiune și înțelegere".

Toate creaturile participă la existența, viața, înțelegerea Creatorului, dar El este totuși transcendent tuturor. Și pe măsură ce creaturile participă prin ceea ce au primit la mai multe din cele proprii Creatorului, sînt mai asemănătoare Lui și participă la mai multe din ale Lui. „Este deci evident că numai acele dintre ființe sînt mai aproape de dumnezeire, care participă la ea în mai multe feluri. Din această pricină ordinele sfinte ale ființelor cerești participă la comuniunea dumnezeiască într-o măsură mai mare decît lucrurile care au numai existența, decît ființele neraționale, sau decît cele raționale de felul nostru... De

aceea, se și bucură de o mai strînsă comuniune cu dumnezeirea, fiind încadrate în dragostea dumnezeiască cea neschimbătoare“ (*Ierarhia cerească*, trad. din grecește de Pr. Cicerone Iordăchescu, cap. IV, 1—2). Sau: „Dumnezeu, prin bunătatea Lui, S-a comunicat creaturilor Sale și toate creaturile sînt părtașe la Dumnezeu“ (*op. cit.*, cap. IV, 1).

Cea mai de sus triadă îngerească, cea a Tronurilor, a Heruvimilor cu ochi mulți și a Serafimilor cu aripi multe „e așezată în chip nemijlocit“, „în cea mai mare apropiere a lui Dumnezeu“, „în jurul Lui“, „în vecinătatea Lui“ (*op. cit.*, cap. VI, 2). Dar nimeni, nici chiar ele, de la care pornesc inițierea și la ordinele inferioare, „n-a văzut ce este în Sine ființa tainică a lui Dumnezeu“ (*op. cit.*, cap. IV, 5).

Dumnezeu este experiat în modul direct și cel mai accentuat de prima triadă, dar totuși ca transcendent; este experiat ca viață, ca rațiune, prin însăși viața, rațiunea, înțelegerea ei, dar, totuși, mai presus de viața, de rațiunea, de înțelegerea ei, nepotrivindu-i-se aceste numiri. „Dumnezeirea este mai presus de orice substanță și de orice viață..., nici o lumină neputînd-o caracteriza și toată rațiunea și mintea fiind incomparabil departe de a se asemăna cu ea. Uneori, însă, ea este proslăvită de Scripturi prin predicate negative: nevăzută, infinită, nemărginită... nu ca ceea ce este, ci ca ceea ce nu este“ (*op. cit.*, cap. I, 3).

Poate din această foarte mare cunoaștere, care este în același timp o vecinătate foarte mare a misterului divin, se poate explica și căderea celei mai înalte trepte îngerești, care a avut în frunte pe Lucifer. Lumina mare care-l umplea din apropierea maximă cu Dumnezeu, l-a putut face să se socotească pe sine suprema lumină. Sau misterul lui Dumnezeu, a cărui vecinătate maximă îl făcea pe Dumnezeu cu atît mai de neînțeles, l-a putut face să se considere pe sine lumina supremă, să nu vadă pe Dumnezeu ca o lumină mai mare decît el. Refuzul tainei este adeseori ispititor pentru cei ce știu foarte mult și care, prin aceasta, devin trufași, părîndu-li-se că știu tot, dar rămînînd prin aceasta în realitate superficiali. Taina lui Dumnezeu, care nu poate fi epuizată prin cunoaștere rațională, înțelegătoare, e cunoscută prin credință. Aceasta e implicată chiar în cunoașterea rațională care mărginește nemărginitul, dînd iluzia unei continui extinderi a mărginitului.

Dar, din cea mai mare comuniune în care se afla și în care avea să înainteze cu Dumnezeu, Lucifer ajunge, prin trufie, la mare dușmănie împotriva lui Dumnezeu, sau la negarea Lui, ca și la o legătură chinuitoare dar necesară, cu cei pe care i-a ispitit să i se alăture lui și pe care îi silea să-i dea laude de care avea nevoie, iar aceștia i le dădeau în mod ambiguu.

Prin căderea lui, acest „șarpe vechi“, diavolul, satana, belzebul (*Apoc.* XX, 2), s-a făcut „căpetenia demonilor“, care fiind îngeri, „nici ei nu și-au păzit vrednicia, ci și-au părăsit locașul lor, ajungînd „în întuneric“ (*Iuda* VI), cum spune limpede Sfînta Scriptură.

Șarpele cel vechi, nume care dă pe față mișcarea de necontenită viclenie a Satanei („ci ne mîntuiește de cel viclean“), prin care maschează răul în bine, a ispitit și pe primii oameni să se considere prin trufia cunoașterii lumii, socotită singura realitate, ca dumnezei, care nu mai au nevoie de Dumnezeu, iluzie cu care amăgesc continuu popoarele (*Apoc.* XX, 3).

Acesta e un semn că și îngerii buni pot ajuta pe oameni să cunoască prin măreția lumii, dar și prin insuficiența ei, sau prin neputința de-a fi explicată prin ea însăși, pe Dumnezeu Creatorul ei necreat, ba și de a le face cunoscute poruncile lui Dumnezeu și chiar de a le ajuta să le împlinească, cum ne arată în sute de locuri Sfînta Scriptură.

Dacă Dumnezeu lucrează asupra unora din oameni prin alții, ceea ce nu înseamnă că nu e El însuși în oamenii prin care lucrează, de ce n-ar lucra asupra lor și prin îngeri, ceea ce iarăși nu înseamnă că nu lucrează și El însuși prin aceștia. Puterea lui Dumnezeu e în toate și în toți, cînd prin ele și prin ei ne ajută la împlinirea voii Lui. Această angajare a celor superiori în grija pentru cei inferiori nu e lipsită de prezența puterii lui Dumnezeu în toți cei ce lucrează pentru alții și spre împlinirea voii Lui prin aproppierea lor de El. În aceasta se arată solidaritatea pe care Dumnezeu o susține între toți și între ei și El însuși.

Legătura cu oamenii datorită unei solidarități voite de Dumnezeu se menține chiar în îngerii căzuți, manifestată în pasiunile lor de a-i atrage pe aceștia de partea lor, socotind că aceasta le întărește poziția lor. Pe de altă parte, se vorbește de unii sfinți că au ajuns ca niște îngeri în trup. Ajunși la o tot mai mare apropiere de Dumnezeu, asemenea îngerilor, au dobîndit și ei o transparență pentru Dumnezeu, dar o au aceasta într-o comuniune strînsă cu îngerii.

Individualismul protestant și neoprotestant care disprețuiește ajutorul ce ni-l pot da îngerii și sfinții, nu ține seama de răspunderea sădită în făpturi pentru cei ce au nevoie de ajutorul ce ține de altruismul și noblețea făpturii.

Nu ține seama nici de voia lui Dumnezu exprimată de Fiul Său „ca toți să fim una", precum El cu Tatăl Său, unitate ce nu se poate dobîndi dacă nu ne silim și noi, prin iubire și prin faptele iubirii. „Poruncă nouă vă dau vouă : să vă iubiți unul pe altul, precum și Eu v-am iubit pe voi" (*In.* XIV, 33).

Însuși Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om, ca să aducă iubirea Lui între noi și prin aceasta să restabilim unitatea sfîșiată în firea noastră, apropiind-o prin aceasta de modelul firii dumnezeiești, care arată această unitate în dragostea desăvîrșită dintre Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt.

Îngerii buni și cei răi caută să atragă la fericire, sau la nefericirea condamnării pe oameni, chiar prin judecata particulară, ce se rostește asupra lor îndată după moarte.

Sfîntul Maxim Mărturisitorul spune că după ce „patimile au introdus boala dezbinării în firea purtată de oameni, Fiul lui Dumnezeu s-a făcut întreg ca noi, din noi, pentru noi..., dar a rămas totuși deplin Dumnezeu. Și aceasta a făcut-o ca să curme lucrările diavolului și, redînd firii puterile neprihănite, să reînnoiască puterea iubirii prin care oamenii să se unească cu El și între ei și să se opună iubirii egoiste, primul păcat al diavolului, maica tuturor patimilor..." Prin aceasta și prin înlocuirea patimilor cu virtutea iubirii de Dumnezeu și de oameni, „s-a restabilit în noi rațiunea firii". Cel în care s-a întîmplat aceasta „nu mai socotește pe celălalt om ca pe altul, decît ca pe sine, ci cunoaște pe toți ca pe unul și pe unul ca toți". Și o dată cu „rațiunea cea atotuna

a firii Îl vede apărînd pe Dumnezeu". „Căci nu era cu putință să se adune cum se cuvine în Cel simplu și Același cel ce nu era făcut ca același cu El și simplu, ci împărțit încă prin socotință în raport cu firea în multe părți, dacă nu unea mai întîi prin iubirea de oameni socotința cu iubirea și nu arăta în amîndouă rațiunea împăciuitoare și neseparată și nemișcată spre nimic altceva din cele de după Dumnezeu (*Epistola către Ioan Cubicularul: Despre iubire;* P.G. 91, col. 400—401).

Persoana umană, deși rămîne și în egoism, în rațiunea firii, slăbește unitatea acesteia prin socotința neconformă cu a altora, din pricina trufiei. Ea nu piere de aceea ca persoană, rămînînd încadrată în rațiunea firii umane, care are ca temelie pe Dumnezeu. Dar ea se întărește și cu voia ei în unitatea firii sale prin solidaritatea cu persoanele ei și cu firea spiritelor îngerești ce-și are temeiul în ființa cea întreit ipostatică a lui Dumnezeu, care și comunică iubirea Sa creaturilor. Iar prin aceasta contribuie și persoana umană la îmbogățirea firii umane care-și are și ea temeiul în Dumnezeu, făcînd ca de această îmbogățire, care face să se reverze în ea noi bogății dumnezeiești, să se bucure și celelalte persoane.

Persoanele umane pot contribui la îmbogățirea firii lor, deci și a lor înseși, în alte condiții decît îngerii. Dar ele pot fi și mai ușor ispitite la ieșirea din comuniunea întreolaltă și cu Dumnezeu, însă și recuperate în cursul vieții pămîntești și chiar după aceea, pînă la judecata din urmă, datorită acestor condiții. Ele realizează și îmbogățesc firea lor în cursul unei vieți istorice, datorită faptului că nu sînt numai spirite, ci fiecare are și un trup legat „organic" cu celelalte persoane și cu lumea materială. Ele au misiunea de-a face să se reverse prin spiritul lor lucrearea dumnezeiască de spiritualizare și chiar de îndumnezeire și asupra materiei. Prin om se împlinește nu o dialectică ce caută să reducă creațiunea umană la o singură componentă a existenței, ci o unitate între toate părțile existenței, cu covîrșirea spiritualității hrănite din Dumnezeu.

Dacă n-ar fi un Dumnezeu transcendent lumii la vîrful existenței și o materie la treapta cea mai de jos a ei și dacă n-ar fi omul care este în legătură și cu Dumnezeu și care cuprinde și materia lumii prin trup, existența ar fi monotonă, extrem de săracă.

Prin om se poate spiritualiza și îndumnezei materia organizată în trup și ordinea uriașă a cosmosului, dar omul poate fi și ispitit mai ușor, căpătînd iluzia, prin plăcerile inferioare, că ele sînt singurele plăceri posibile. El poate fi ispitit de cunoașterea lumii uriașe, să se și despartă de Dumnezeu, socotind-o ultima realitate. Dar prin aceasta nu se socotește pe sine ca unicul Dumnezeu, cum se socotește satana, ci se vede condiționat de natură, sau dumnezeu în solidaritate cu ea, mărginit de ea, ce-l poate ajuta să fie și scăpat de această iluzie, mai ales că pe de altă parte din ce cunoaștem mai mult lumea și dependența trupului său de ea, cu atît cunoaște mai mult și insuficiențele lumii și neputințele trupului său.

Poate și așa se înțelege avertismentul lui Dumnezeu dat primei perechi de oameni că de la lume va cunoaște și binele și răul: poate în acest cuvînt nu se spune numai că omul va fi supus ispitei de-a face

și binele și răul, ci și că va cunoaște nu numai stări de satisfacție, ci și stări de nemulțumire, de necazuri, de greutăți, iar cel mai mare rău cunoscut va fi moartea.

Dacă omul ar fi rămas la conștiința că prin lume cunoaște pe Dumnezeu, el ar fi înaintat într-o viață duhovnicească, plină de puterea lui Dumnezeu, prin care ar fi copleșit plăcerile pur trupești sau materiale, ce i le poate da lumea. Sfîntul Grigorie de Nyssa spune că în acest caz nici înmulțirea oamenilor nu s-ar fi produs prin plăcerea violentă a unirii trupești între bărbat și femeie. Viața oamenilor ar fi fost o viață într-un rai plin de transparența copleșitoare a lui Dumnezeu.

Prin ieșirea din comuniunea cu Dumnezeu, s-au pus în lucrare în lume aproape exclusiv legile dominatoare ale materiei, care altfel ar fi rămas dominate de libertatea spiritului întărit de puterea lui Dumnezeu. Toate s-ar fi împlinit după chipul minunilor, care se săvîrșesc uneori de oameni plini de Duhul lui Dumnezeu. În materia îngroșată prin ieșirea de sub puterea Duhului în starea de după cădere, legile ei de compunere și descompunere nemaifiind copleșite de puterea spiritului omenesc plin de Duhul dumnezeiesc, nu mai pot fi modelate de om decît în parte. Prin ele se manifestă în general stricăciunea (coruperea), care sfîrșește cu moartea. Iar moartea chinuiește, prin conștiința despre ea, mai ales pe om. Aceasta înseamnă că moartea e contrară aspirației, sau destinației omului. De fapt, el nu moare decît cu trupul. Întrucît el e făcut în întregimea lui ca ființă spiritual-trupească, el nu se poate împăca cu gîndul morții, care-l lipsește de trup. Dar tocmai realitatea ei îi arată omului insuficiența lumii, care, prin dominarea ei de procesul unei continue coruperi, produce și moartea trupului omenesc.

Astfel, chiar moartea, suferințele și bolile care o anticipează și care sînt legate de starea actuală a lumii și a raportului strîns al omului cu ea prin trupul său, îl ajută să nu le vadă pe acestea ca realitatea ultimă, să nu se trufească, să nu se lase stăpînit de patimile lăcomiei, de plăcerile trupești, de egoism. Într-o rugăciune a Bisericii ortodoxe de la înmormîntare, se spune : „Și ca să nu fie răutatea fără de margini a lăsat Dumnezeu moartea". Moartea, ca urmare extremă a răului de pe pămînt, pentru om a devenit astfel un mijloc care pune un frîu răului moral, în care a căzut omul.

Sfîntul Apostol Pavel vorbește și de căderea prin om a întregii firi materiale în procesele sau legile stricăciunii, în ale deșertăciunii proprii ei cînd nu mai e dominată de Duhul dumnezeiesc, dar și de nădejdea ce se naște chiar din durerile produse de această stare a ei omului, nădejde că în Hristos stricăciunea și moartea vor fi învinse, nădejde păstrată în om prin faptul că el are în sine sufletul cu nostalgia lui după stăpînirea materiei.

„Căci făptura a fost supusă stricăciunii, nu din vina ei, ci din cauza celui ce a supus-o cu nădejde. Pentru că și făptura (creația) însăși se va izbăvi din robia stricăciunii, ca să se bucure de libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu. Căci acum și toată creația împreună suspină și împreună are dureri pînă acum. Și nu numai atît, ci și noi, care avem pîrga Duhului, suspinăm în noi, așteptînd răscumpărarea trupului nostru" *Rom.* VIII, 20—22).

Prin Cuvîntul lui Dumnezeu spus oamenilor la început: „Creșteți și stăpîniți pămîntul", li se da acestora puterea să crească duhovnicește pentru a domina prin Duhul din ei legile coruperii materiei și ale morții. Numai pentru că i s-a dat omului această ptuere, el a putut-o întoarce spre o dominare neduhovnicească a ei — care e părută dominare — spre o stăpînire prin instrumentele cu care mărește puterea simțurilor și organelor lui trupești: vederea la distanță a stărilor de pe aștri, auzirea sunetelor de la distanță, sesizarea imaginilor de la distanță, puteri distrugătoare a rînduielilor cosmosului.

Capacitatea de dominare spirituală a materiei, deci și a procesului de descompunere a ei (a stricăciunii) și a sfîrșitului acestui proces pentru om prin moarte, e restabilită în firea omenească prin Fiul lui Dumnezeu, care își face proprie această fire, prin învierea Lui, pe care o va extinde asupra întregii lumi materiale, cu care trupul omenesc este în legătură organică. El nu o face aceasta o dată cu învierea lui personală, căci vrea să lase lumea în forma aceasta supusă stricăciunii și morții pentru a crește duhovnicește oamenii ce vin pe rînd la existență și prin conștiința lor că lumea aceasta, îngroșată așa cum e acum, nu e ultima realitate.

Cosmosul va ieși de sub robia legilor coruperii o dată cu învierea tuturor oamenilor. Atunci ei nu vor mai avea nevoie de mîncare și băutură. Trupurile lor vor fi transparente. Sufletele lor se vor vedea prin trupuri ca și prin tot cosmosul. Prin legea iubirii își vor simți reciproc prezența cînd vor voi. Iubirea va ține în toate o ordine superioară, nesupusă stricăciunii. Se va putea împlini dictonul Fericitului Augustin: „Ama et fac quod vis". Și toți iubindu-se vor simți în Hristos, trăit El însuși ca prezență iubitoare, în toate și între toate, îndreptate prin El ca om spre Tatăl. Oamenii vor fi foarte asemănători îngerilor. Se vor trăi unii pe alții prezenți, în transparența lor, care le va copleși trupurile, dar fiecare va fi văzut în unicitatea lui, care se va resimți și de unicitatea trupului său și a experiențelor adunate prin el. Universul va continua, dar nu într-o formă opacă, ci ca ceea ce a însemnat el pentru viața caracteristică a oamenilor. De aceea, va fi la rîndul său întreg personalizat, copleșit de prezența unității tuturor persoanelor umane, trăită printr-o mare intimitate reciprocă, în legătură cu cea a îngerilor. Persoanele umane vor trăi mișcările de atenție iubitoare între ele, fiecare îndreptîndu-se cu atenția potrivită spre ce are propriu fiecare, dar, pe care, îl va vedea în legătură cu toți. Mișcarea tuturor spre toți va fi întărită de energiile necreate, sau de atenția lui Dumnezeu în fiecare, față de toți.

Universul acesta întreg personalizat de unitatea neconfundată a tuturor oamenilor adunați în Hristos și prin aceasta îndumnezeiți în Hristos, Cel îndreptat și ca om iubitor spre Tatăl, va fi primit de Tatăl în Fiul Său prin iubirea Lui, realizat și descoperit prin Fiul Său, din puterea Tatălui, în toate formele lui create tot prin Fiul conform rațiunilor Tatălui, ca să fie Tatăl în toate, sau ca să se vadă toate în Tatăl, conform cuvîntului Sfîntului Apostol Pavel: „Iar cînd toate vor fi supuse Lui (Fiului), atunci și Fiul se va supune (cu toate cele adunate în El, n.n.), Celui ce I-a supus Lui toate, ca să fie Dumnezeu totul în toate". (*I Cor.* XV, 28).

Din dragostea Tatălui au venit la existență toate prin Fiul. În dragostea Lui se vor întoarce toate prin Fiul, după ce se vor fi descoperit și realizat și ele, umplîndu-se de această dragoste.

Legea iubirii, care izvorăște din Tatăl, va ține pe toate în unitate și în lumina mereu sporită a lui Dumnezeu.

Aceasta ar mai putea explica pînă la un punct și puterea omului credincios de-a învinge chiar prin moarte, moartea, urmînd lui Hristos. Dacă moartea e destrămarea materiei ajunsă în grosime și opacitate prin absența Duhului dumnezeiesc din om, cel ce se întărește în Duhul poate aștepta cu o anumită dorință destrămarea aceasta pentru a primi ca o îmbrăcăminte materială subțiată, transparentă, copleșită de Duhul, care îl înalță cu sine, dar care nu îl ferește de moarte înainte de subțierea întregii materii a cosmosului. Moartea va fi înțeleasă astfel pentru cei credincioși ca o poartă a trecerii la viață, ca arvună a învierii. Abia atunci persoana ca fundament spiritual, menit să transfigureze și materia, va fi ajuns la ținta ei.

Într-un fel de copleșire a trupului prin spirit vor fi și cei ce vor fi în întunericul iadului veșnic, apropiat de starea îngerilor căzuți. Și poate și această stare nesupusă morții, îi va susține în părerea că n-au nevoie de Dumnezeu.

Îngerii răi neavînd trup și de aceea nefiind supuși morții, sînt de pe acum amăgiți și prin această veșnicie a duratei lor ca întreguri să creadă că răul lor moral nu are o urmare și mai gravă pentru ei, sau cu iluzia că sînt existenți prin ei înșiși, nesupuși unei autorități superioare. Ei nu sînt chinuiți însă de o lume din care le pot veni mereu alte rele.

Dar lumea și trupul prin care omul e legat de ea și care leagă persoanele omenești și într-o altă formă, pot să fie omului nu numai prilej spre închidere în plăcerile trupești și în considerarea lumii ca singura realitate, ci și prilej de o altă înălțare spirituală decît a îngerilor, prin comunicare cu Dumnezeu.

Omul poate vedea și acum, datorită legăturii sale prin trup cu lumea, pe Dumnezeu. În acest scop îi sînt date simțurile trupului. Iar prin simțurile trupului, omul ia cunoștință de minunata organizare și măreție a lumii. Mai ales că prin diferite instrumente, omul își poate extinde la depărtări nemăsurate cunoașterea lumii. În același timp omul își dă seama că lumea nu poate fi ultima realitate, datorită nu numai faptului că nu-i poate asigura o viață deplin mulțumită și veșnică, ci și faptul că într-un fel el este superior ei, avînd conștiința de ea, iar ea neavînd cunoștință de sine, datorită faptului că, el este subiect, iar ea obiect. Pe de o parte omul o admiră, deci vede că ea nu poate fi de la el, pe de alta vede că prin insuficiențele ei nu poate fi nici de la ea, ci de la un Subiect superior și lui și ei. Într-un fel e mare el ca om, în alt fel e mare ea ca lume, dar nici el nu poate fi de la ea, o dată ce are ceva ce n-are ea, nici ea de la el, o dată ce ea este independentă de el. Într-un fel, nici ea nu-i poate da omului totul, nici omul n-o poate face desăvîrșită. Se influențează, dar sînt în mare parte și neputincioși, ea față de el și el față de ea. Lumea e făcută pentru om, căci el nu s-ar putea dezvolta fără ea, iar omul pentru lume, căci lumea n-ar avea rost

fără om. Dar nici omul nu se poate dezvolta deplin prin lume, nici lumea nu se poate elibera de toate insuficiențele prin om. Împreună trimit la un Subiect care i-a făcut : pe ea pentru om și pe om pentru lume, ca să se desăvîrșească și lumea pentru om și omul pentru lume, mai bine zis el și ea pentru Creatorul lor.

Părinții duhovnicești ai Bisericii spun că omul trebuie să se desprindă de toate ale lumii pentru a afla pe Dumnezeu. Dar Psalmii vorbesc adeseori de cunoașterea lui Dumnezeu prin lume. Sfîntul Apostol Pavel spune și el „că cele nevăzute ale lui Dumnezeu se cunosc din făpturi : veșnica Lui putere și dumnezeire“ (*Rom.* I, 20).

Deci, desprinderea de lume nu are sensul totalei nefolosiri a ei pentru cunoașterea lui Dumnezeu, ci nealipirea la ea, la ceea ce satisface numai trupul, sau neconsiderarea ei ca ultima realitate. Lumea trebuie să ne fie o oglindă străvezie a lui Dumnezeu. Ea ne e dată ca să vedem prin ea dincolo de ea. Ea ne face mai accesibilă măreția lui Dumnezeu. Neputința ei de a fi prin ea, dar în același timp măreția ei, ne arată pe Dumnezeu, Creatorul ei, mai presus de puterea noastră de a-L defini. Prin aceasta ne curățim simțurile de pornirile lacome de-a ne alipi la partea ei materială, ca la o parte opacă, nestrăvezie. Omul se poate curăți chiar în trupul lui prin lume, prin efortul de a nu vedea nici în ea, nici în el numai partea materială. Desigur, acesta e un lucru foarte greu. De aceea, omul cade mai mult din slăbiciune, decît din trufie, ca diavolul. Și de aceea e și mai ușor de recuperat prin puterea Duhului ce-i vine prin Hristos de la Dumnezeu. Pe de altă parte, trupul și lumea s-au dat omului nu numai pentru a cunoaște prin ele puterea creatoare a lui Dumnezeu, ci și pentru a sluji ca mijloc la spiritualizarea și transfigurarea lor.

Sfîntul Maxim Mărturisitorul descrie astfel această folosire a lumii pentru cunoașterea lui Dumnezeu, dar și pentru spiritualizarea simțurilor lui, prin ea, folosire care e chiar prin aceasta o biruire a ceea ce are lumea ca ispitire pentru simțurile lui, cînd e văzută numai ca materie, sau ca singura realitate. Iar aceasta se întîmplă cînd omul e stăpînit de patimile trupești sau de trufie, cînd iese din realitatea completă a sa și a lumii : „Mintea, aplecîndu-se spre cele văzute, înțelege lucrurile potrivit cu firea, prin mijlocirea simțurilor. Căci nici mintea nu e rea, nici înțelegerea cea după fire, nici lucrurile, nici simțurile. Fiindcă acestea sînt lucrurile lui Dumnezeu. Ce este rău atunci ? Vădit este că patima e asociată cu înțelesul cel după fire. Dar ea poate să lipsească din cugetarea înțelesurilor, cînd mintea priveghează“ (*Capete despre dragoste*, II, 15). Sau : „Rostul poruncilor este să facă simple înțelesurile lucrurilor“ (*op. cit.*, 4). Acestea vin de la Dumnezeu și îndreaptă mintea spre Dumnezeu. Acestea sînt minunate și curate. Ele unesc pe oameni, nu-i fac pătimași și egoiști. Deci, prin patimile în care cad oamenii și prin care asociază la înțelesurile lucrurilor atracția lor trupească sau egoistă, ei acoperă nu numai marele sens de origine dumnezeiască a lumii, ci și integritatea umanității lor. Dar această curățire a sensurilor curate ale lucrurilor și a descoperirii umanității lor e una cu descoperirea prezenței lui Dumnezeu în ele și în om. De aceea, Biserica Ortodoxă practică sfințirea lucrurilor, care e totodată și o sfințire a omului de vederea lor pătimașă. Prin aceasta, lumea redevine locaș al lui Dum-

nezeu, cum redevenim și noi. Aceasta se face chiar cu lumea căzută în stricăciunea sau coruperea materiei. Deci și în cadrul ei se pot cunoaște sensurile simple ale lucrurilor date de Dumnezeu. De aceea, ne rugăm în rugăciunea „Tatăl nostru" și pentru „pîinea noastră cea de toate zilele". Iar Sfîntul Maxim Mărturisitorul spune : „Nu mîncările sînt rele, ci lăcomia pîntecelui, nici nașterea de prunci, ci desfrînare ; nici banii, ci iubirea de bani, nici slava, ci slava deșartă. Iar dacă-i așa, nimic nu e rău din cele ce există, decît reaua întrebuințare, care vine din lipsa de grijă a minții de-a cultiva cele cerești" (*op. cit.*, III, 4).

De aceea Biserica sfințește și mîncările și sfințește ca Taină și căsătoria. Aceasta înseamnă un pas spre starea viitoare a lumii scăpată de stricăciune.

Chiar și în viața aceasta se recomandă credincioșilor nu numai eliberarea de patimi și uitarea înțelesurilor simple, curățite, în rugăciune, ca să se gîndească numai la Dumnezeu. Tot Sfîntul Maxim spune de aceea : „Cînd patimile stăpînesc mintea, o leagă de lucrurile materiale și, despărțind-o de Dumnezeu, o fac să se ocupe cu acelea. Cînd însă o stăpînește iubirea de Dumnezeu, aceasta o dezleagă de legăturile cu ele, înduplecînd-o să disprețuiască nu numai lucrurile ce cad sub simțuri și însăși viața noastră vremelnică" (*op. cit.*, II, 3). Dar la această înălțime sau tărie spirituală nu s-ar ajunge fără depășirea gîndurilor la lucrurile din lume. Deci ele tot sînt necesare pentru a putea fi depășite. Pe de altă parte, în alte rugăciuni le cerem și ne arătăm iubirea față de oameni. În definitiv, ne rugăm Dumnezeului tuturor și al iubirii de oameni.

Dar în lupta aceasta oamenii sînt ajutați, pe de altă parte, de suferințele ce le vin din egoismul lor pătimaș, din dezbinarea și ura între ei. Acestea îi pot ajuta și să renunțe la ele, sau să fie treziți la milă unul față de altul din pricina bolilor, durerilor, ce le vin oamenilor din patimile lor trupești și, în general, din pricina coruperii ce le vine de pe urma stării de păcat în care au căzut. Toate acestea, datorîndu-se faptului că oamenii sînt ființe în trup, însuși caracterul acesta al lor poate deveni îndemn la legături, apropieri emoționale între ei. Trupul îi poate îndemna și la păcate, dar poate prilejui și legături mai iubitoare, mai pline de milă, de pornire de ajutorare.

Starea de rudenie, de viețuire apropiată, care le este prilejuită de caracterul de ființe cu trup, creează și diferite stări de afecțiune, de legături sufletești. Mama, care naște copii, se ridică la trepte de sfințenie în jertfelnicia ei pentru copii. De asemenea, soții între ei. Frații se iubesc în mod mai accentuat. Aceasta leagă sufletește în mod deosebit și pe oamenii de un neam. Amintirea părinților, care ne-au lăsat moșteniri spirituale determinante, nu se poate șterge. Aceasta ne face să-i pomenim, ne întărește credința că n-au pierit de tot. Se face să vedem o valoare în cei ce au fost și să ne gîndim, în ceea ce facem și spunem, la răspunderea noastră față de cei viitori, la o răspundere istorică. Ne face să vedem istoria ca un întreg, să vedem în ea un factor de creștere spirituală a noastră.

Slăbiciunile, durerile ce ne pot veni din trup, dar și legăturile deosebit de vii, produse între noi de acest fapt, accentuează răspunderea noastră reciprocă. Fiecare avem nevoie de ceilalți ; avem nevoie să fim

ascultați în nevoile noastre de ei, dar și datoria să-i ascultăm pe ei. Nici unul n-are dreptul numai să profite de alții, să fie lăudat de ei, să disprețuiască nevoile lor, să fie acsultat de ei, dar nu să și asculte de ei. Aceasta accentuează faptul că nu putem crește decît împreună.

Suferințele semenului îl ajută și pe el și pe cel trezit în pornire de a-l ajuta, de a-l mîngîia, să realizeze o comuniune mai vie între ei, să-și descopere mai deplin ființa umană comună și să o readucă la o mai strînsă unitate. Iar în această pornire de comunicare mai vie, își descoperă valoarea veșnică, cei doi; cel ajutat în negrăita tărie ce-o primește de la cel ce-l ajută, cel ce ajută în pornire de nereținut de a ajuta pe cel apăsat de suferința lui. Iar în valoarea ce și-o descoperă, licărește Dumnezeu care le-a dat această valoare prin creație.

Lupta omului spre a urca spre eliberarea de robia pătimașă de lucruri, și uneori chiar de înțelesurile lor simple, o poartă omul prin voința care e proprie firii lui. Însă și voința o poate folosi el nu numai potrivit firii lui, ci și contrar firii lui. Căci fiecare își modelează voința conform unei socotințe proprii.

VI. FIINȚA OMENEASCĂ ȘI VOINȚA EI, LEGATĂ DE DUMNEZEU CA ORIGINE ȘI ȚINTĂ A EI, ACTUALIZATĂ ÎN PERSOANE

Ființa omenească nu poate fi cugetată fără voință. Ea n-ar fi ființă omenească, dacă ar fi lipsită de voință. Voința reprezintă caracterul dinamic conștient al ființei umane. Și, în același timp, e însăși afirmarea ei în existență. Nu se poate cugeta ființa omenească fără voința ei de-a fi și de-a manifesta această voință, de-a fi în tot felul de fapte spirituale și trupești. Fără voință, ființa omenească ar fi moartă, adică n-ar exista pur și simplu. În voință se manifestă însăși viața ei. Numai teoretic se poate deosebi între ființa omenească și voința ei. În concret, însăși existența ființei omenești implică voința ei de-a fi și de-a face mereu ceva pentru a fi și pentru a se arăta altfel și altfel.

Ființa umană vrea să dureze, dar nu numai să dureze, ci și să crească spiritual, sau să fie mai mult decît este. Chiar pentru a se menține ca ceea ce este, trebuie să se manifeste în alte și alte gînduri, simțiri, fapte. Dacă nu s-ar mișca în aceste feluri, ar înceta chiar să fie. A fi mai mult, e una cu a fi ea însăși. Sfîntul Maxim Mărturisitorul spune în „Ambigua", cap. 7, că omul a primit existența, dar el tinde spre a fi mai bine, ca să ajungă la a fi bine în veci. Se înțelege însă că chiar în existența pe care a primit-o, omului îi este dată tendința sau voința lui de-a fi mai bine și de-a fi veșnic bine. Deci nu i s-a dat o existență fără voință. În însăși existența lui e implicată voința de-a fi mai bine, sau de-a fi veșnic bine. De aceea, Sfîntul Maxim spune că însăși existența ființei omenești e un bine, întrucît tinde prin ea însăși să fie mai bine. Aceasta înseamnă că însăși existența ființelor raționale e bună, întrucît tinde spre binele lor deplin și veșnic. Ele au de aceea originea lor într-un Creator bun și tind spre unirea cu El. Voința lor tinde prin fire spre binele desăvîrșit și veșnic. Sau firea lor e făcută să tindă spre El. Sfîntul Maxim Mărturisitorul spune : „Deci, dacă ființele raționale sînt făcute, ele numaidecît se și mișcă, ca unele ce sînt mișcate după fire dinspre început (origine), pentru faptul că există, spre ținta lor finală prin socotință sau spre existența bună. Căci ținta mișcării celor ce se mișcă este existența fericită (bună), precum începutul lor este însăși existența. Iar aceasta este Dumnezeu, Care e și Dătătorul existenței și Dăruitorul existenței fericite, ca început și ținta finală. Căci, din El avem și a ne mișca ca din început (origine) și puterea de-a ne mișca spre El ca țintă finală" (*Ambigua*, trad. rom. Buc., 1983, p. 73—74).

Existența conștientă creată e bună, dar nu are în ea binele total, căci acesta e Dumnezeu și e făcută să se miște spre El, pentru a face și ea prin voința ei ceva, spre a se uni deplin cu El. Dar în [illegible]

ei spre Dumnezeu prin înaintarea în bunătate, nu poate fi despărţită de sporirea în bunătatea către semenii ei.

Mai e de precizat că pentru om ca persoană conştientă a fi bine nu se poate despărţi lung timp de a fi bun în relaţie cu alţii. Căci el nu se simte bine în izolarea în care-l închide egoismul, sau fără a fi făcut bine şi altora, spre deosebire de animal, care caută, prin instinct, să fie numai el bine. Dar animalul aduce chiar prin aceasta un serviciu omului. Însă egoistul nu aduce nici un serviciu altora prin faptul că e bine el. El e mai jos prin aceasta ca animalul.

Pe de altă parte, omul fiind bun cu alţii, sau făcîndu-le bine, îi face şi pe ei buni.

S-ar putea spune că şi natura neînsufleţită e bună în sensul că face fără să vrea bine omului. În acest scop a făcut-o Dumnezeu bună pentru oameni. Iar oamenii continuînd să adauge şi ei ceva la această bunătate a ei, dar neavînd puterea să-i dea însăşi existenţa fundamental bună, arată că se continuă lucrarea bunătăţii lui Dumnezeu pentru ei. Bunătatea ca bine îndreptat conştient în afară nu are loc decît de la persoană, ca şi răul. Bunătatea e a persoanei pentru persoană, ca şi răutatea. De aceea şi binele sau răul inconştient ce emană din existenţele neînsufleţite, are ca ultim punct de plecare al lor persoana şi e îndreptat spre persoană. Binele lumii are ca ultim punct de plecare a lui bunătatea unui Subiect creator, iar răul limitat din ea, care nu o poate desfiinţa, subiecte rele, limitate în putere. Bunătatea şi răutatea sînt relaţii între persoane, iar binele şi răul sînt moduri în care îşi fac simţită unele persoane bunătatea sau răutatea lor altor persoane. În orice caz, nici un fel de existentă nu poate ieşi din necesitatea binelui, nici chiar egoistul, care-l înţelege ca exclusiv pentru sine. Animalul tinde inconştient spre bine pentru a servi omului, natura e ajutată de om spre a-i servi mai bine lui şi semenilor.

Dar toate tind spre bine, neavîndu-l deplin. Dumnezeu însuşi avînd binele total, nu are mişcarea din tendinţa spre binele total ca fiinţă. Dar nu se poate spune că e bun fără voia Lui. Totuşi, nu e bun numai pentru că vrea. Existenţa şi voinţa Lui sînt una, însă nu în sensul că voinţa are în sine ca origine, fiinţa, ci viceversa. Aşa, Tatăl are în Sine şi pe Fiul ca născut nu prin voinţă, dar nici contrar voinţei. Îl are prin fiinţă, dar intr-o fiinţă care are în sine şi voinţa.

Nu despărţim în existenţa supremă voinţa de fiinţă, iar pe aceasta de bunătate, în sensul că voinţa ar produce fiinţa pur şi simplu, indiferentă la bunătate, căci aceasta ar însemna să vedem voinţa ieşind din nimic, ca la Jacob Böhme. Trebuie să fie o existenţă ca să poată vrea. Prin sensul acesta nu despărţim voinţa de fiinţă. Dar cu referire la creaturi, există o voinţă înainte de fiinţa lor. Această voinţă e altcuiva care există şi care are putere să aducă altceva sau pe altcineva la existenţă.

Dar o dată cu fiinţa, omul a primit în ea şi voinţa, care se mişcă spre a-şi întări şi conduce fiinţa spre creştere spirituală din Dumnezeu. Aceasta e o creştere în bunătate.

Creaturile neînsufleţite nu cresc în bunătate prin voinţa lor. Căci ele nu cresc decît biologic. Şi aceasta se face prin legile puse în ele, fără voia lor.

Făptura conștientă nu-și menține ființa propriu-zis prin voință, precum nici nu și-a dat-o sau nu și-o dă prin voința sa, cum opinează Jean Paul Sartre. Căci, însăși voința implică în ea existența sau ființa. De aceea nici nu și-o poate desființa prin voință. Dar poate conduce pe o cale strîmbă ființa, slăbind-o, precum o poate conduce spre izvorul existenței ei, conform rațiunii ființei ei. În sensul acesta o poate întări și poate face să crească spiritual ca ceea ce este. Numai în sensul acesta se poate vorbi de o devenire a ființei prin persoană. Aceasta înseamnă că persoana poate ajuta să se realizeze ființa ca ceea ce este, dar o poate și strîmba.

Poporul român, redînd faptul că voința mișcîndu-se drept, se mișcă conform cu firea, sau cu ființa (de la a fi), prin care traduce termenul grecesc „ousia", pune în evidență faptul că voința susține existența, adică faptul că voința nu e decît simțirea, care lucrează pentru ceea ce este existență umană. Iar firea sau ființa umană se susține ca ceea ce este înaintînd spre Dumnezeu, izvorul oricărei ființe create. Ființa creată, conștientă, are voința ca tendință și mișcare a ei spre Dumnezeu sau în bunătate. Dar și Dumnezeu lucrează asupra ei în acest scop. Iar Dumnezeu nu duce însă cu sila, printr-o lege, creatura spre sine, ci prin voia ei. Căci înaintarea spre Dumnezeu e înaintarea în bunătate și iubire, ca răspuns la bunătatea și iubirea Lui. Iar aceasta implică libertatea și caracterul personal al ambelor părți. În voința dată de Dumnezeu omului se arată nu numai demnitatea acordată de Dumnezeu acestuia, ci și caracterul personal, liber, al ambelor părți.

Bunătatea, iubirea, ca toate valorile, au persoana ca subiect. In relația ei față de altă persoană. Persoana dă bunătății, iubirii, existență reală. Persoana sau persoanele în relația dintre ele, sînt singurele care dau suport bunătății, iubirii, bucuriei, tristeței. Înaintarea lor spre bunătate e egală cu înaintarea în unire. Dumnezeu le vrea pe toate unite între ele în Sine.

Desigur, omul folosește voința nu numai pentru a lucra asupra ființei sale, ci și asupra lucrurilor din afară, care îi stau la dispoziție în mod cu totul pasiv; o folosește și spre a lucra asupra lor ca să le facă mai bune, mai de folos pentru sine și semenii săi în unitate. Dar și prin aceasta omul lucrează și asupra sa, fie crescînd spre Dumnezeu, fie alegînd o cale strîmbă, văzînd toată lucrarea voinței dedicată lucrurilor, cosmosului și a semenilor în favoarea egoismului său, sau considerînd lumea ultima realitate. Dar această lucrare îi îngustează viața sa în mod egoist.

De aci se vede că voința e dată omului să lucreze cu puterile ființei căreia îi aparține, spre creșterea lui în unitate cu semenii și cu Dumnezeu. Voința umană aparține nu unei existențe nedefinite, ci ființei specifice umane; ține de setea pusă în ea spre creștere, de necesitățile și posibilitățile componentelor ei. Ca atare, omul trebuie să-și manifeste voința și în relație cu lumea, datorită necesităților trupului său, dar și în relație cu necesitățile semenilor săi, datorită legăturilor ce le are cu ei. De asemenea, ea trebuie să satisfacă armonic necesitățile tuturor componentelor ființei sale, ca să nu o slăbească sau îngusteze pe aceasta.

Dar tot de aci se vede că voința omului ține pe de o parte de ființa lui specifică, pe de alta ea depinde de el în modul folosirii ei.

Acest fapt l-a remarcat Sfîntul Grigorie de Nazianz, care a făcut o deosebire între subiectul care voiește și voința însăși. E ceea ce a putut da Sfîntului Maxim Mărturisitorul și sinodului VI ecumenic temeiul pentru a vedea în Hristos o Persoană, dar două voințe : cea divină și cea umană.

Sfîntul Grigorie de Nazianz spune în acest sens, că Fiul nu e produsul voinței Tatălui. „Cel ce voiește este, după părerea mea, altul decît voința, cel ce naște altul decît nașterea, cel ce vorbește altul decît vorbirea ; pe de o parte e cel ce se mișcă, pe de alta e, ca să spunem așa, mișcarea. Astfel, deci, Cel ce e voit nu aparține voinței — și de fapt cel voit nu vine în mod absolut din ea — și Cel ce s-a născut nu aparține nașterii, și cel vorbit nu aparține sunetului ; ci aparține celui ce voiește, celui ce naște, celui ce vorbește" (*Cuvîntarea teologică*, 29, 6 ; în „*Sources chretiennes*", vol. 250, p. 187—189).

Pe de altă parte, din ceea ce spune Sfîntul Grigorie nu trebuie dedus că voința nu e proprie firii, deși, după cum spune Sfîntul Ciril din Alexandria, nașterea Fiului nu e un act al voinței Tatălui, ci al ființei, spre deosebire de crearea făpturilor. Fiul e născut din ființa Lui, dar nu contrar voii Lui ; creaturile sînt aduse la existență din nimic, exclusiv prin voința Lui. Dar nici voința aceasta nu e contrară ființei Lui și acest act al ei nu înseamnă apariția a ceva din însăși ființa Lui. La Dumnezeu e voință prin care se manifestă însăși ființa (nașterea Fiului) și o voință care nu e o manifestare necesară a ființei, deși dacă voința Lui n-ar avea ființa Lui ca temei, n-ar putea fi Creator. Omul însă are o voință prin care face ceva asupra ființei sale, prin ea însăși ; și alta prin care lucrează asupra lucrurilor. Deosebirea e că omul trebuie să facă ceva și asupra lucrurilor și în relație cu alții și prin aceasta cîștigă și ființa lui, pe cînd la Dumnezeu nu e această trebuință de-a face ceva în afara Lui. Omul prin toate își menține și-i duce ființa spre mai mult bine, sau o duce spre rău, ceea ce nu se întîmplă la Dumnezeu. Omul e condiționat în creșterea ființei sale de alții și de lume, de toată creația, cum e condiționat și de Dumnezeu. Dumnezeu nu e condiționat în plenitudinea existenței sau fericirii Sale de nimic.

Și însăși voința aceasta, care ține de ființa omului și prin care caută binele mai mare îi este dată de Dumnezeu, nu o are de la sine, cum nu are nici ființa, care nu e întreagă fără voință. Voința omului nu se naște prin ea însăși din nimic, nici nu și-o are omul și nici nu și-o produce el însuși. Dar o poate folosi contra lui Dumnezeu, care i-a dat-o împreună cu firea. Întrucît o poate manifesta și contra firii sale sau a lui Dumnezeu, poate avea impresia că-și produce voința el însuși, sau ea se naște prin ea însăși, cum crede Jacob Böhme.

Apartenența voinței la ființa umană, ca mișcare în cazul natural spre bine sau spre bunătate, adică spre Dumnezeu, și prin aceasta spre creșterea ființei sale, o prezintă Sfîntul Maxim Mărturisitorul prin următoarele cuvinte, bazîndu-se pe alți gînditori : „Unii din aceia au spus că voința sau voirea naturală este o putere (facultate) doritoare a ceea ce e propriu firii. Susținută în mod natural de voință, ființa dorește să fie și să se miște potrivit simțirii și cugetării, poftindu-se după existența ei naturală și desăvîrșită. Căci firea a fost constituită ca una ce se

voiește pe sine și toate țin de constituția ei, fiind legată ca dorință de rațiunea existenței după care s-a și făcut" (*Către Presbiterul Marin*; P.G. 91, col. 11).

Ființa umană e realizarea unei rațiuni, a unui sens. Acest sens realizat e o unitate între suflet și trup și a multor funcțiuni ale ambelor acestora. Toate vor să funcționeze în mod armonios pentru a menține unitatea firii și a împlini dorința ei de creștere. În voința firii se reprezintă această tendință a tuturor componentelor firii de a spori în mod armonios, pentru sporirea armonioasă a firii. Această tendință e voința unitară a firii. Fără ea nu se poate cugeta firesc. Cînd mișcarea voinței satisface tendințele tuturor componentelor firii de-a se menține și spori în mod armonios, această mișcare e conformă rațiunii firii. Cînd dă atenție mai multă tendințelor trupului, voința nu mai lucrează conform rațiunii firii și prin aceasta slăbește firea, întreținînd dezordinea în ea.

Dar, așa cum firea nu există decît în persoane, la fel nici voința nu există decît în ele. Căci viața firii se desfășoară spre creștere în relațiile schimbătoare dintre persoane și prin trebuința de-a răspunde la tot felul de împrejurări mereu schimbătoare. Însă această varietate a relațiilor dintre persoane și a împrejurărilor în care ele trebuie să lucreze, face necesară o deliberare a modului cum să răspundă, prin voință fiecărei împrejurări și relații impuse de ea, prin ceea ce firea e chemată să crească spiritual în bunătate, sau spre Dumnezeu.

Prin această deliberare persoana ajunge la o socotință care e o dispoziție, o aplecare spre decizia pentru o anumită faptă sau comportare în împrejurarea și în relația dată într-u anumit moment. Dar socotința și decizia sau alegerea faptei ca forme concrete ce le ia voința în persoană, e dreaptă atunci cînd ține seama de cerința armonioasă a tuturor componentelor firii, adică de rațiunea ei unitară și de dorința ei profundă de-a se menține și înainta spre desăvîrșire, sau spre Dumnezeu, crescînd în bunătate, nu e decît dezvoltarea firii în ceea ce-i este propriu. Dacă persoana adoptă o socotință și se decide pentru o faptă, care nu ține seama decît de impulsurile unilaterale ale unei singure componente a ei, mai ales de cele ale trupului — și nu ține seama de dorința profundă a firii din ea de-a crește prin bunătate în relație cu celelalte persoane în care există concret, aceeași fire care este și în ea și în apropierea de Dumnezeu, originea firii lor comune și ținta spre care înaintînd, crește în unitatea cu ele, deci în unitatea firii lor comune, produce o sfîșiere a firii din ea de firea din celelalte persoane și oprește înaintarea spre Dumnezeu, producînd o slăbire a ei. Cînd socotința se unește cu voința firii de-a rămîne în unitate, poate să nu mai fie numită socotință. Numai în cazul contrar e numită totdeauna socotință.

Dar, nici în acest caz, nu se rupe total firea dintr-o persoană de firea din ceilalți, căci o persoană nu poate să nu se intereseze de cei pe care nu-i iubește, sau de cei pe care vrea să-i exploateze, sau de a căror laudă, trufia lui are nevoie. Așa cum bunătatea nu poate avea loc decît între persoană și persoană, așa și ura sau trufia implică nevoia celui ce urăște și se trufește de alții pe care îi urăște și față de care se trufește. E un fapt care arată și el că persoana nu e creată pentru a

pieri. Ea vrea să dureze veșnic chiar în egoismul ei și vrea să dureze veșnic și cei pe care îi urăște, îi disprețuiește, sau de a căror laude are totuși nevoie.

Astfel, în voința devenită socotință, în persoană e implicată relația ei cu celelalte persoane, relație în care persoanele își comunică nu simple idei, ci bucurii, dureri, compătimiri, ajutoare, întristări. Numai în persoane sau în relațiile dintre ele își trăiește ființa umană viața ei, crescînd drept sau strîmb.

Chiar cuvintele care au un așa de mare rol în manifestarea și dezvoltarea umanului, nu pot avea loc decît între persoane și toată puterea lor de mîngîiere, de îndușmănire se datorește faptului că sînt schimbate între persoane. Mă bucură sau mă întristează un cuvînt, pentru că este al unei persoane. Persoana îi dă lui toată importanța pentru mine. Sunetele animalelor, ale lucrurilor nu mă bucură, nu mă dor. Persoana e izvorul de atenție nuanțată a cuvintelor pentru altă persoană. Numai persoanele își pot produce bucurii sau întristări, și fiecare altfel de bucurii sau întristări. Numai persoanele trăiesc împreună toate valorile și cu fiecare persoană, persoana în ea trăiește altfel aceste valori. Admir hărnicia unei persoane, mă impresionează smerenia ei, mi-e milă de suferința ei. Și acestea sînt trăite altfel de fiecare persoană și mila mea față de ale ei este trăită altfel. Numai în relațiile emoționale întreolaltă înaintează persoanele, sau ființa din ele, spre desăvîrșire, sau se strîmbă și rămîn în chin și în relația cu fiecare persoană cresc altfel. Filosofiile care reduc totul la niște scheme uscate, nu cunosc realitatea adevărată, vie a ființei, trăită altfel în fiecare și altfel în relația cu fiecare persoană, și nu dau nici un preț valorilor reale trăite de ele în mod pasionat, bun sau rău, ci-și construiesc o noțiune abstractă, străină de realitate, despre ființă, amăgindu-se că în felul acesta pot cuprinde totul în formulele lor schematice, dar în realitate rămînînd la niște speculații gratuite teoretice, care nu interesează decît pe puțini. Ele nu mai dau nici un preț deliberărilor, socotințelor și deciziilor fiecărei persoane ce urmează din ele, fie că sînt bune, fie că sînt rele, pentru că nu dau importanță persoanelor în varietatea lor, deci nici bucuriilor sau durerilor variate pe care orice persoană le produce altora prin socotințele și deciziile sale despre altele. Propriu-zis aceste filosofii nu mai cunosc nici măcar o voință generală a ființei, sau esenței, socotind că toate mișcările esenței sau ființei se produc în baza unor legi uniforme.

Nu mai poate fi vorba, în opinia acestor filosofii, nici de socotințe bune și rele, o dată ce totul e produs de esență în virtutea unor legi. Ele rămîn străine de trăirea umană adevărată.

Dar, prin aceasta ele nu explică, cărui fapt se datoresc atîtea suferințe și bucurii deosebite ale oamenilor. Considerîndu-le fenomene necesare și uniforme ale esenței umane, nu explică pentru ce esența este producătoare de suferințe și de bucurii mereu deosebite. Ele nu văd nici explicația nașterii lor în oameni, nici a rostului lor. Ele sînt mulțumite cu faptul că aceste suferințe și moartea ce le urmează lasă ființa să subziste, chiar dacă persoanele apar și dispar rînd pe rînd definitiv, purtîndu-și toate suferințele și bucuriile lor. Concluzia pesimismului, stil

limbă poate fi tradusă în alta, arată ființa comună actualizată, exprimată Schopenhauer, că suferința și moartea sînt legate de apariția distincției personale, este inevitabilă. Vom vedea mai departe explicația creștină a suferințelor și a morții și a rostului pozitiv ce pot dobîndi pentru întărirea ființei în persoanele umane. E singura concepție care valorizează chiar suferințele și moartea, ca mijloace de întărire a ei.

Numai persoanele își produc suferințe, bucurii, mîngîieri. Și numai varietatea persoanelor își produce una alteia suferințe, bucurii, mîngîieri deosebite.

Gîndirea creștină consideră nepieritoare atît ființa, cît și persoanele, ființa crescînd și îmbogățindu-se spiritual prin persoane. O persistență veșnică a ființei n-ar avea nici un sens, cînd toate persoanele în care se concretizează ar pieri rînd pe rînd, definitiv.

Dar explicația creștină chiar a suferințelor și morții persoanelor, ca și rostul pozitiv pe care ele îl pot dobîndi pentru persoane le vom prezenta mai încolo.

Aci, vom evidenția numai că socotințele personale au un mare rol, pentru viața lor. Toate bucuriile și durerile lor, sau toată viața lor reală, deci toată mișcarea ființei lor spre o desăvîrșire în bunătate, sau spre o strîmbare în răutate, și prin aceasta tot interesul persoanelor întreolaltă vine din existența unei voințe, care poate fi folosită într-un fel sau altul de persoane prin socotințele și deciziile lor. Socotințele în care își concretizează persoana, în fiecare împrejurare și relație altfel și altfel voința de-a fi și de-a spori a firii, sînt bune cînd sînt conforme cu armonia între toate componentele din firea persoanei, dar și cu ceea ce promovează unitatea firii din toate persoanele; cînd nu produc sfîșieri nici în lăuntrul persoanei, nici între persoane, adică în firea existentă în ele, ci întăresc unitatea ei și tendința ei unitară spre Dumnezeu, adică spre ținta comună a ființei din toate persoanele, adică rațiunea ei adevărată.

Sfîntul Maxim Mărturisitorul descrie această concretizare a voinței generale a firii, fie în socotințe personale, convergențe, care întăresc unitatea firii din persoane și dintre ele, sau rațiunea ei și pe ele cu Dumnezeu, fie în socotințe personale divergente, care sfîșie unitatea ei, explicînd pe primele din iubire, pe ultimele din patimi egoiste. E de remarcat că și unitatea firii pe care o restabilește și o sporește iubirea prin socotințele convergente, care nici nu pot fi socotințe în sensul voinței de afirmare proprie, nu înseamnă o confundare a persoanelor, căci ea e făcută posibilă de-abia prin persoane și între persoane și deci, prin referirea unora la altele prin atenții reciproce, care au totuși un caracter de socotințe personale. „Cel eliberat de iubirea egoistă, nu mai știe de mîndrie, trăsătură a îngîmfării contrare lui Dumnezeu..., nu mai cunoaște slava pieritoare..., vestejește pisma..., dezrădăcinează mînia, lăcomia și toate cele în care s-a sfîșiat omul cel vechi. Căci, o dată cu iubirea de sine..., smulge toate cele ce răsar din ea și după ea... Nemaifiind aceasta, nu mai poate subsista nici un fel de patimă. Dimpotrivă, se sălășuiesc toate felurile virtuții, care întregesc puterea iubirii, care adună cele divizate și face pe om iarăși o singură rațiune, un singur mod de vie-

ţuire... Mai mult, fiecare atrage cu voia pe aproapele la sine (în locul său) aşa de mult şi-l cinsteşte cu atît mai mult pe altul ca pe sine, cu cît mai înainte îl respingea şi rîvnea să fie el înaintea aceluia... Şi fiecare e al fiecăruia şi toţi ai tuturor şi mai degrabă ai lui Dumnezeu, decît unii ai altora. Şi ca atare, toţi s-au făcut unul, avînd în ei raţiunea cea una a fiinţei, arătată ca atotuna prin fire şi prin voia lor liberă (care include socotinţele convergente ale lor, n.n.), şi pe Dumnezeu cel înţeles în ea..., în calitate de Creator şi Făcător al celor ce sînt" (*Către Ioan Cubicularul, Despre iubire*; P.G. ; 91).

Ni se arată aci că unitatea de fiinţă urmărită prin iubire nu e o unitate de voinţă a unuia, ci de voinţă manifestată în deciziile convergente ale persoanelor diferite. Eu vreau ca celălalt să vrea să împlinească pentru mine ceea ce nu pot împlini eu prin voinţa mea. Eu îmi precizez voinţa de-a exista şi spori a fiinţei mele, într-o socotinţă care aşteaptă ca celălalt să precizeze aceeaşi voinţă a firii comune într-o socotinţă a lui, care să răspundă socotinţei mele. Numai prin socotinţele deosebite, dar convergente ale persoanelor diferite se realizează voinţa unitară a fiinţei de-a se menţine şi progresa. Voinţa cea una a firii, sau voinţa firii celei una de-a se menţine şi întări în viaţă se realizează prin socotinţele întregitoare ale persoanelor.

Fiecare persoană e de importanţă eternă şi absolută. Dar e importantă nu numai pentru ea, ci şi pentru alte persoane, şi are nevoie de acelea pentru a se evidenţia importanţa ei.

Firea îşi caută unitatea ei vie şi se dezvoltă în relaţia dintre persoane, prin iubirea între ele, manifestată în sentimente, în cuvinte şi fapte, îndreptate de la una la alta. Această unitate nu e o unitate rigidă, monotonă, ci o unitate comunicantă, producătoare de bucurie. Persoanele simt trebuinţa să afle şi să trăiască ceea ce le e comun, sau fiinţa în comunicare, în undele vieţii ce pornesc şi trec de la una la alta. Faptele bune sînt ale persoanei către persoană, dar în aceste fapte persoanele trăiesc unitatea lor de fiinţă şi o întăresc fără să se confunde ca persoane. Fiinţa umană a unei persoane comună cu a altora are nevoie de faptele bune ale fiinţei existente în altă persoană. Trecerea de la o persoană la alta prin aceste fapte e atît de mare, că persoana care face bine se simte tot aşa de bine ca cea căreia i-l face. Adică ea-şi face binele ei înseşi, întărind în ea fiinţa comună cu a celorlalte persoane.

Eu am nevoie de cuvinte de încurajare, dar aceste cuvinte trebuie să mi le spună o altă persoană. Aceea le dă putere pentru mine. Cuvintele ce le comunică o persoană alteia sînt, pe de o parte, cuvintele unui fond comun, manifestînd unitatea lor de o fiinţă prin aceasta şi prin necesitatea de a le spune o persoană şi de a i se spune de alta. Dar în fiecare persoană cuvintele iau nuanţe proprii cînd le spune o persoană altei persoane, deşi persoanele îşi comunică una alteia cuvintele din fondul comun. Şi numai această comunicare de la una la alta dă viaţă fiinţei amîndurora. Fondul acesta comun de cuvinte a fost format de un popor întreg în istoria lui, prin comunicare între persoane, dar el a precizat fiinţa lor umană comună. Iar faptul că orice de toată umanitatea. Fiinţa comună nu se realizează şi nu se dezvoltă

decît prin persoane, prin comunicarea între ele. Și în toate cuvintele și faptele se manifestă socotințele ca forme de concretizare activă a voinței ființei umane de-a se menține, de-a crește în bunătate prin comunicare. E necesar ca persoanele să-și comunice ceea ce le e comun, dar, totuși, variat, ca centre vii, care au nevoie unele de altele, pentru întărirea vieții lor. Ființa umană e ca un ocean, dar acest ocean pulsează în persoane neconfundate, și-și întreține mișcarea prin ele. Și acest ocean nu voiește numai să se mențină la fel, ci devine mereu altfel și altfel. Căci viața unui popor și a umanității e altfel și altfel în fiecare secol.

Dar el devine altfel, nerămînînd numai în el însuși, ci înălțîndu-se spre ceea ce e deasupra lui. Căci oricît de mare e oceanul ființei umane, își simte limitele și nu se poate împăca să rămînă închis în ele. Dacă iubirea între persoane susține unitatea firii și înălțarea spre o viață peste limitele ei, după care însetează, o întărește în legătură cu Dumnezeu, egoismul manifestat tot prin socotințe personale o sfîșie și sărăcește.

Ființa umană, deși se îmbogățește mereu prin comunicările între persoane, nu mulțumește persoanele, dacă rămîne închisă în limitele ei. Iubirea între ele, oricît de fericite le-ar face, nu le este suficientă. Iubirea le face să nu se împace cu gîndul morții, lor, deci cu relativitatea valorii lor, dar nu le poate scăpa de moarte. Se vede prin aceasta că iubirea dintre ele le întreține numai o dorință, care trebuie împlinită de iubirea unei persoane care are putere asupra morții. Ele nu se satură niciodată cu iubirea ce și-o dau în cursul vieții pămîntești, ci doresc să se iubească veșnic. E o dorință a firii și nimic ce este al firii nu e făcut să rămînă neîmplinit. Propriu-zis, numai împlinirea a tot ce este al firii dă un sens existenței, nu o arată imprimată de trăsături absurde. Ființa persoanelor umane se cere după eternitate, după alimentarea iubirii lor dintr-un izvor de iubire fără margini, fără limite.

Aceasta cu atît mai mult, cu cît din viața omenească pe pămînt nu lipsesc nici suferințele. Ele pun, ca și moartea, o întrebare căreia nu-i răspund, cum am menționat, filosofiile esenței.

Suferințele sînt și ele prilejuri care îi fac pe oameni să-și manifeste, de cele mai multe ori, iubirea în forma milei între ei. Iar aceasta le ușurează în parte suferința. Dar nu le-o curmă deplin. Aceasta cu atît mai mult, cu cît suferințele ce le au de suportat și le și produc adeseori unii altora din socotințe egoiste, pătimașe, dar ele provin și din bolile, neputințele, perspectivele întristătoare ale morții și ale despărțirii de moarte. Dar, care este originea ultimă a acestora? Ar fi absurd să-și aibă originea într-o esență unică, sau în voința persoanelor de-a se individualiza, ieșind din unitatea necontopită a esenței, cum spune Schopenhauer. Căci spre această personalizare tinde însăși ființa umană comună, care nu poate fi în afara persoanelor.

Credința creștină vede o cauză mai profundă a lor. Ele nu provin din firea umană însăși, ca atare, ci pe de o parte din faptul că ființa umană este alcătuită pe de o parte din suflet însetat după o viață superioară celei ce i-o poate da lumea și din trupul legat de lume, pe de

altă din trebuința unei comunicări profunde a ei cu Dumnezeu, izvorul vieții și Creatorul tuturor, pe care trupul aplecat spre lume împiedică pe om să o satisfacă. Dar de ce se nasc unele persoane cu anormalități, de ce au de suportat greutăți și lipsuri mai mari în viață, deși au o viață relativ mai dreaptă decît alții, care nu sînt supuși unor asemenea poveri mai mari ? Ele nu sînt aduse de Dumnezeu, ci de spirite contrare Lui, care vor să rupă pe acei oameni de Dumnezeu, ca pe dreptul Iov. Dumnezeu le îngăduie numai, întărind pe acei oameni în răbdarea lor și în stăruința iubirii dată de El și spre valorile umane superioare.

Ele sînt făcute posibile numai de starea generală de slăbire a spiritului asupra trupului, adusă de păcatul originar și de promovarea inegalităților prin slăbirea iubirii între oameni, adusă de același păcat. Dar greutatea lor mai mare poate fi explicată prin rostul ce-l pot avea de-a solicita un mai mare efort de credință și de răbdare din partea celor ce le suferă, ca pildă pentru semenii lor, și de-a mișca la mai multă compătimire pe aceia și de-a trezi la mai multă înțelegere a insuficiențelor vieții de pe pămînt a ființei umane. Slăbirea legăturii cu Dumnezeu, izvorul vieții, prin amăgirea că lumea materială, care satisface trebuințele și plăcerile temporale ale trupului a devenit o pricină a suferințelor, bolilor și morții oamenilor. Iar slăbirea acestor legături a venit din păcatul originar, care a adus, deci, aceste suferințe și moartea peste toți oamenii. El a fost o pornire de satisfacere a trupului, cu uitarea rațiunii firii ca armonie a întregimii persoanei și armoniei ei cu celelalte persoane și cu Dumnzeue, Creatorul și prototipul ființei umane. A fost o scăpare a materiei trupului de sub forța unificatoare a spiritului persoanei. Aceasta e singura explicație mulțumitoare sau rațională a suferințelor și morții ce nu și le produc direct oamenii unii altora, deși în aplecarea lor mai mult spre lume e inclusă și lipsa de iubire între oameni.

Dar, care e cauza unor suferințe speciale ce se adaugă unor oameni, care nu provin din păcate personale deosebite de cel originar moștenit, care a adus coruperea și moartea generală a oamenilor ?

Explicarea lor se include în faptul general că, o dată ivite, bolile și moartea tuturor persoanelor și greutățile speciale venite asupra unora în urma slăbirii legăturii ființei umane cu Dumnezeu prin păcatul originar nu distrug de tot persoanele umane și ființa lor, ci pot fi folosite ca mijloace de întărire spirituală și ca drum spre o viață de veșnică fericire a lor într-o ființă umană întărită prin refacerea comuniunii depline cu ființa divină a Persoanelor iubitoare ale Sfintei Treimi, în care se manifestă unitatea ei desăvîrșită. Persoanele supuse unor mai mari suferințe pot și crește mai mult prin răbdare în viața superioară în Dumnezeu.

Cum am spus, nici o concepție filosofică sau religioasă nu valorifică suferințele și moartea din viața de pe pămînt a oamenilor ca un mijloc de reîntărire a ființei umane și a unității ei prin iubire și deci de înaintare spre fericirea veșnică prin comuniunea între ei și între ei și Dumnezeu.

Budismul vrea să atenueze aceste suferinţe prin scufundarea persoanei în abisul inconştient al esenţei, concepţie preluată mai mult sau mai puţin explicit de toate filosofiile în general panteiste.

Credinţa creştină nu caută să evite suferinţele şi moartea, ci recomandă suportarea lor ca mijloace de întărire spirituală a persoanei. Creştinul apăsat de ele caută să sporească tot mai mult legătura lui cu semenii şi cu Dumnezeu cel personal prin iubire, ca din puterea ei să ia tărie în răbdarea suferinţelor, întărindu-şi spiritul. Iar prin moarte, primită fără spaimă, crede că va intra în cea mai deplină unire cu Dumnezeu. Poporul român socoteşte de aceea în „Mioriţa“ moartea ca o nuntă a sufletului (în greceşte de genul feminin, cum e uneori privit omul în Vechiul Testament ca mireasă a lui Dumnezeu — Cîntarea Cîntărilor) cu Dumnezeu, sau cu Fiul de Împărat de care vorbeşte Evanghelia (*Mt.* XXII, 1, 14). Numai credinţa că prin răbdarea acestor suferinţe şi acceptarea fără spaimă a morţii se întăreşte spiritul uman pentru o viaţă viitoare, dă un rost răbdării lor şi o putere de-a le răbda. Altfel, ce rost ar mai avea răbdarea lor ? Acest rost al patimilor şi al morţii ni l-a descoperit însuşi Fiul lui Dumnezeu, care s-a făcut om şi s-a răstignit pentru noi, ca „prin moarte să calce moartea“ sau să învieze, dîndu-ne siguranţa că şi noi vom învia la fericire, de-i vom urma pilda. Hristos a făcut astfel din suportarea durerilor şi a morţii un mijloc de manifestare a încrederii Sale ca om în Dumnezeu, a iubirii faţă de El, dar şi faţă de oameni, dîndu-le pildă şi lor pentru un răspuns de iubire la această faptă de maximă iubire dumnezeiască. În Hristos, Dumnezeu a adus oamenilor puterea iubirii depline între ei şi faţă de Dumnezeu, pe care nu o aveau ei din puterea lor. Era necesară venirea iubirii depline la ei din iniţiativa şi puterea lui Dumnezeu. Altfel, la ce ar mai fi fost de folos iubirea între oameni, dezamăgind mereu prin neputinţa ei ?

Iar oamenii, deşi nu puteau avea de la ei iubirea mîntuitoare de moarte, au putut-o primi şi s-au putut mîntui astfel de moarte şi dobîndi viaţa fericită de veci, pentru că păcatul lor n-a venit numai din ei, sau din aplecarea trupului spre lume, ci şi din ispita unei alte existenţe personale, care necăzînd din slăbiciunea unui trup, ci din pura trufie, sau închipuire că e ea însuşi dumnezeu. Prin aceasta s-a adăugat la ispita de plăcere trupească a trupului şi ispita trufiei că nu există nimic afară de lume, pe care cunoscînd-o, se pot socoti ei înşişi dumnezeu al ei. De cîte ori nu simţim şi noi lucrînd în noi ispite mai mari, decît cele ce pot veni din poftele noastre trupeşti, sau din trufie ?

Dar, despre semnificaţia amintită a întrupării şi răstignirii Fiului lui Dumnezeu pentru a învinge moartea noastră şi pentru a ne da tăria să suportăm cu folos mîntuitor suferinţele şi moartea, vom vorbi într-un capitol special.

Aci observăm din nou, că, chiar suferinţele şi moartea, ce trebuie să le suportăm, ca urmare a slăbirii legăturii fiinţei umane, prin persoanele umane, cu fiinţa divină a Sfintei Treimi, arătîndu-ne că lumea aceasta sau esenţa ei nu poate fi ultima realitate, ne pot întări credinţa în Dumnezeu, ca fiinţa desăvîrşită a unei comuniuni de Persoane, în desăvîrşită iubire.

Dacă n-ar fi moartea, lumea aceasta ar fi, cum a spus patriarhul Atenagora, o nesfîrșită plictiseală prin mărginirea și monotonia satisfacțiilor, ce ni le poate da. Moartea face transparentă în chip misterios existența unui plan de viață de comuniune desăvîrșită cu o comuniune de Persoane desăvîrșită.

Noi nu ne scufundăm prin moarte în esența inconștientă, ci intrăm în comuniunea iubitoare desăvîrșită între noi, hrănită de comuniunea iubitoare desăvîrșită de care ne face parte Treimea personală dumnezeiască. Perspectiva veșnică a noastră este fericirea iubirii, nu întunericul inconștient și lipsit de sens. Nesfîrșit de măreața și de minunata existență nu poate fi lipsită de sens și de conștiințele care îl sesizează și se bucură de el, prin comuniunea cu suprema Înțelepciune creatoare și atotcunoscătoare.

VII. ALTE REFLEXIUNI DESPRE VOINȚA GENERALĂ A FIRII ȘI FOLOSIREA EI VARIATĂ DE CĂTRE PERSOANE ȘI DESPRE VOINȚA LUI DUMNEZEU CARE A CREAT ȘI VOIEȘTE SĂ MÎNTUIASCĂ PE OM

Firea umană e înzestrată cu voința de-a dura și spori în existență. Dar persoanele, în care ea există, pot folosi voința ei și contrar duratei și sporirii ei. Căci persoanele pot folosi prin libertate voința firii, ca și puterile firii înseși, în moduri diferite. Persoanele se pot folosi de voință în modurile pe care le aleg în baza vreunei decizii a lor.

Voința firii ce există în persoană e dată firii spre a se menține și spori în existență. Dar pe ea o folosește fiecare persoană în modul ales de ea. Căci, în voință e implicată libertatea ei de alegere. În fața persoanei apar, datorită împrejurărilor variate în care trăiește și caracterului ei unic, diferite motive pentru folosirea voinței într-un fel sau altul.

Persoana ține, de obicei, seama de un motiv sau altul în folosirea voinței proprii firii ei. Dar, uneori, se poate folosi de libertatea sa contrar tuturor motivelor. Ea ține, de obicei, seama în hotărîrea ei, de motivele ce răsar din voința firii de-a exista și de-a spori în existență, dar se poate decide și contrar lor. Cînd ține seama de motivele favorabile existenței firii, sau de rostul natural al voinței, omul ascultă de conștiința răspunderii în fața Creatorului pentru sine și pentru alții. Dar omul se poate decide și contra acestei voințe a firii, conformă cu voința lui Dumnezeu. Alege o lucrare contrară voinței naturale și a lui Dumnezeu. Chiar în voința naturală e dată, ca libertate, putința unei voințe contrare voinței comune a firii. Și totuși, întrucît persoana face uz de voința dată firii, ea rămîne în cadrul firii, de care ține și voința. Omul se folosește în acest caz de voința contrară firii, în mod arbitrar.

Dacă ființa nu există concret decît în persoană, iar persoana se poate folosi prin voință în mod liber de puterile firii, rezultă că de ființa umană însăși ține libertatea. În ființa umană este dată potențial libertatea, precum este și cuvîntul. Pe amîndouă le actualizează persoana. Dar faptul că se actualizează în persoane, din aceasta rezultă și variabilitatea lor. Persoana umană e cuvînt ipostatic și libertate ipostatică, prin ființa ei. Persoanele care nu sînt decît ființa umană ce stă deosebit în fiecare persoană, sînt tot atîtea ipostasuri izvorîtoare de cuvinte și acte de voință sau fapte schimbate în mod liber în dialogul dintre ele. Persoanele se dovedesc astfel, prin firea lor, nesupuse unei legi uniforme. Ele rămîn în cadrul firii, dar firea însăși are în structura ei de nedepășit posibilități prin care persoanele pot să unească în ele

creatul cu Creatorul și pot transfigura firea creată prin puterile Creatorului, dar o pot și opune Aceluia și prin aceasta o pot slăbi.

Dar, ce-l face pe om capabil de alegeri și acte arbitrare? Omul arată că nu se explică prin el însuși, chiar prin actele lui arbitrare, nemotivate, neîntemeiate pe voința naturală de-a exista, acte care par să se opună chiar voinței lui de-a exista. El se decide pentru aceste acte dintr-o opoziție față de un for suprem, care îi impune o răspundere dintr-un temei rațional, din temeiul susținerii și sporirii firii în existență.

Această opoziție, întrucît se unește chiar cu nepăsarea față de existența proprie, pare a avea în ea refuzul oricărui temei, sau o alegere a abisalului, a nedeterminării libertății de nimic, a libertății pentru libertate. S-ar părea că, în această decizie, libertatea e mai adîncă decît existența, sau anterioară ei. Totuși, omul e mînat în decizia pentru nedeterminat din opoziția față de faptul că este și deci față de Puterea ce l-a adus la existență pe de altă parte, întrucît acest abis al indeterminării absolute nu l-ar putea alege omul dacă n-ar exista, și anume ca persoană umană, această libertate are totuși ca suport existența, și anume existența personală. Iar întrucît persoana nu poate exista fără ființa umană, libertatea părută absolut nedeterminată, sau abisală, e o libertate ce-și are temeiul totuși în ființa ce nu și-a dat-o el, ci creată de Dumnezeu, însă care voiește să se opună chiar existenței dată de Dumnezeu și deci lui Dumnezeu însuși, fără să poată anula prin aceasta existența sa ca operă a lui Dumnezeu și ca bază a voinței, fără să-și poată anula chiar voința ca act negativ, pe care nu și-a dat-o el.

Scufundarea persoanei umane în abisul negării existenței date de Dumnezeu e, de fapt, o descoperire involuntară a abisului ce stă la baza existenței sale, dar, de aceea, și al unui factor care a scos existența sa din acest abis, dar la care nu poate ajunge omul, căci de dincolo de om, El e acoperit de Dumnezeu Creatorul. De aceea, omul nici nu poate ajunge la abisul de dincolo de sine și nu se poate anula nici pe sine ca persoană. El rămîne în existență și anume în existența ca persoană, chiar dacă crede că-și poate anula existența prin sinucidere.

Aceasta mai înseamnă că, chiar prin ființa lor, persoanele umane sînt, pe de o parte, libere să se opună Creatorului, pe de alta într-o legătură cu El, care le susține și în această postură, neanulîndu-le libertatea opusă Lui și existenței date de El.

Libertatea omului nu s-ar dovedi adevărată și persistentă dacă el nu s-ar putea decide pentru nimic, dar, pe de altă parte dacă nu și-ar da seama că nu există astfel de la sine, deci el există printr-un factor superior lui. El se decide împotriva absolutului creator, dar ca și creat de acela nu-și poate nici crea, nici nimici existența, ci doar și-o poate slăbi. De unde ar avea omul posibilitatea ca unei astfel de voințe nedeterminte sau pentru nimic, dacă n-ar exista un Creator, nedeterminat de nimeni în crearea lui din nimic și dacă, pe de altă parte, n-ar vedea că nu el s-a adus pe sine la existență? Dar omul în trufia lui poate să nu recunoască faptul că chiar Dumnezeu i-a dat putința de-a nu se lăsa determinat de nimic. În acest caz se decide pentru recunoașterea absurdului irațional. El se afirmă ca produs al unei libertăți proprii nedeterminate, anterioară sieși, dar nu al lui Dum-

nezeu. Dar aceasta n-o poate face decît refuzînd orice explicație a existenței sale, sau afirmînd contradictoriu că e produsul unei libertăți a cărei existență o neagă, o dată ce o socotește ca determinată de nimic.

În putința experierii unei libertăți, de nimic altceva determinate, se arată că Dumnezeu face parte omului de nedeterminarea voinței lui de nimic altceva, nedeterminare care e proprie și lui Dumnezeu, dar omul nu poate avea parte de această nedeterminare a voinței lui datorită unei existențe pe care el și-a dat-o. Pe de altă parte, Dumnezeu poate uza de o libertate nedeterminată împotriva creării omului, pentru că El poate crea din nimic. Dar libertatea aceasta este a Lui. În însăși existența Lui, pe care o are prin sine are și libertatea Lui nedeterminată de nimic decît de El însuși. Dumnezeu are o libertate nedeterminată de nimeni și de nimic — cum nu o are omul — pentru că libertatea Lui își are fundamentul în El însuși, în existența Lui, care nu e de la altul, ci o are prin El însuși. La El libertatea nedeterminată este una cu existența nedeterminată a Lui de altcineva. El însuși este existența și libertatea prin Sine, de nimic altceva determinate, pe cînd omul, deși are libertatea lui nedeterminată de nimic altceva sau altcineva, o are determinată de Dumnezeu.

Dumnezeu, avînd o libertate nedeterminată de nimic, poate da și omului putința iluziei că nu e determinat de nimic, nici chiar de Dumnezeu. Și omul, în trufia lui de-a se crede că nu e adus la existență prin Dumnezeu, poate să se decidă printr-o libertate arbitrară, de nimic determinată și se decide împotriva existenței sale, socotind-o absurdă sau neîntemeiată pe nimic. Sau, furat de plăcerile trupești și de trufia satisfacțiilor trecătoare, nu-și poate da seama că libertatea arbitrară de care face caz, nu e o libertate nedeterminată ci mai degrabă e stăpînită de poftele lui pătimașe.

Dar chiar dacă omul nu recunoaște pe Dumnezeu ca autor al existenței sale socotite nedeterminate, sau nu folosește libertatea pentru întărirea ei, ci împotriva existenței sale și spre slăbirea ei prin patimi, Dumnezeu nu reneagă și nici nu îngăduie să piară în nici un caz persoanele în care există concret firea umană și folosirea liberă a voinței puse în ea, o dată ce a creat-o așa.

De aceea, deși unele persoane vor să folosească voința contra existenței lor și a voii lui Dumnezeu, care punînd în fire voința de-a exista, voiește El însuși ca ea să existe, persoanele respective nu pot învinge totuși voința lui Dumnezeu, prin care El voiește ca ele să existe, nici nu pot anula din ele orice voință, ci o manifestă chiar în voința de-a nu exista într-o formă oarecare voința de afirmare pusă de Dumnezeu în firea creată de El, o dată ce chiar în voința contrară existenței lor, e implicată în existența lor, pe care o afirmă, folosind chiar contrar firii o voință pusă de Dumnezeu în ea. Chiar acele persoane rămîn în cadrul voinței lui Dumnezeu, care le-a creat cu o voință, ce ține de existența sau de firea lor, dăruită și susținută de Dumnezeu. Ele folosesc o libertate cu care le-a înzestrat Dumnezeu, deși o fac aceasta împotriva existenței lor dată tot de Dumnezeu și pe care, de aceea, nu o pot anula de tot. E un paradox dublu în faptul că omul folosește el însuși o libertate pe care nu el și-a dat-o, și că deși vrea, nu poate scăpa de ea,

pentru că nu poate scăpa de existența de care ea ține și pe care i-a dat-o Dumnezeu. Dar cînd persoanele nu folosesc voința firii și a lui Dumnezeu, în favoarea existenței ei, cad într-o viață a firii sărăcită, strîmbată, contrară firii.

Învățătura despre voință, ca ținînd de firea umană, sau despre fire ca voluntară prin ea însăși, voind prin ea să existe și despre firea și voința ei ca neaflîndu-se concret decît în persoane, care precizează modul concret al folosirii voinței, a dezvoltat-o Sfîntul Maxim Mărturisitorul, el arătînd prin aceasta că chiar în voința naturală e dată și putința folosirii firii. El afirmă mai întîi că ține de firea umană voința „doritoare a ceea ce e propriu firii, care ea însăși dorește". Această voință naturală „ține împreună toate însușirile ce aparțin împreună firii. Susținută în mod natural de aceasta, ființa dorește să fie și să se miște potrivit simțirii și minții, poftindu-se după existența ei naturală și deplină. Căci firea a fost constituită ca una ce se voiește pe sine și toate cele ce țin de constituția ei, fiind legată ca dorință de rațiunea existenței". Dar după această definire a voinței firii, Sfîntul Maxim trece la definirea voinței ei precizată de persoane, de „noi" : „Alții definind această voință naturală, au spus că ea este o dorință naturală, au spus că ea este o dorință rațională și vitală ; iar alegerea e o dorință deliberată a celor ce atîrnă de noi... Căci *dorind,* mai întîi *deliberăm,* și după ce am deliberat, *judecăm* ce e de ales ; și după ce am judecat, alegem ceea ce se arată din judecată mai bun față de ceea ce e mai rău. *Voința atîrnă numai de natură (de firea noastră), iar alegerea numai de cele ce atîrnă de noi și pot fi făcute prin alegere". (Despre cele două voințe în Hristos ;* P.G. 91, col. 11—13).

Dar voința firii, pusă în fire de Creatorul, nu stă într-o ființă anterioară persoanei, ci se arată tot în noi și o cunoaștem tot în noi. Și o cunoaștem mai accentuat cînd începem să cugetăm la ce avem de ales să facem în momentele concrete ale vieții. Ni se face cunoscută nu numai ca o dorință de-a ne menține în existență în general, ci ca o trebuință de-a alege ceva care slujește existenței noastre personale în fiecare moment.

Căci, dacă privim bine, vedem că nu numai voința neprecizată de-a fi în general, nu ne-am dat-o noi, cum nu ne-am dat în general noi existența sau ființa, ci și putința și necesitatea deliberării în vederea alegerii a ceea ce avem de făcut, implicată în voința firii, ne e dată de Creatorul nostru. Dar aceasta nu exclude și rolul nostru în efectuarea acestei deliberări.

Faptul că voința aceasta e pusă în ființa omenească, existentă concret în persoane, și că ea este deliberarea acetsora pentru a se menține și progresa în existență, ne arată că însuși Creatorul voiește ca noi ca persoane să precizăm voința generală a ființei noastre sau însăși ființa noastră în acte concrete. Voința noastră nu e totuși una cu voința lui Dumnezeu. Ele rămîn două voințe. În cazul cînd ar fi o voință identică cu a lui Dumnezeu, ea n-ar putea greși, n-ar putea să se decidă contrar voinței lui Dumnezeu ; nu ne-am putea simți dependenți de Dumnezeu și răspunzători față de El. Dar e bine să împlinim prin voința noastră voința lui Dumnezeu, să ne însușim prin voința noastră voința Lui. Să vrem ce vrea Dumnezeu. Căci El voiește ceea ce voiește în mod normal

și voința noastră : să ne facem pe noi înșine fericiți în unirea cu El. E o altă formă a întîlnirii voinței noastre de unitate interpersonală și eternitate cu unitatea interpersonală, cu eternitatea lui Dumnezeu, altă oglindire a abisului Lui în noi. „Căci dacă voința lui Dumnezeu e prin fire mîntuitoare, iar a oamenilor e prin fire mîntuită (părtașă la mîntuire), cea care mîntuiește prin fire și cea care e mîntuită prin fire, nu pot fi niciodată identice, chiar dacă scopul amîndurora este unul : mîntuirea tuturor și a fiecăruia în parte, pe care Dumnezeu o lucrează și o îmbie, iar sfinții o aleg" (*op. cit.* ; P.G. 91, col. 20). Și „în nimic altceva nu constă răul decît numai în diferențierea socotinței noastre de voia lui Dumnezeu" (*Din scrierea către Marin, Despre lucrări și voințe,* cap. 51 ; P.G. cit., col. 56).

Dar pentru ce a pus Dumnezeu în ființa trăită de noi ca persoane o voință care să poată fi folosită și contrar Lui ? El n-a voit să creeze niște obiecte, ci subiecte, care să răspundă voinței Lui de-a ni se comunica la infinit Lui și să trăiască în această formă a voinței intimitatea și eternitatea Lui, sau nedeterminarea Lui abisală, sau deschiderea spre infinit. De aceea, le-a înzestrat cu o libertate prin care se pot decide și să-L iubească și să nu-L iubească în mod nedeterminat și la infinit, sau să se folosească de voia lor în mod nesilit, atît conform cu voia Lui, cît și contrar ei. Le-a dat prin aceasta o voință care poate fi folosită de o libertate nedeterminată de ceva, sau de cineva, ca și voința Lui. Deosebirea e că totuși această libertate e a unei ființe sau existențe, care nu e de la ea, ca a lui Dumnezeu, ci de la El, sau că această libertate ne e totuși dată, implicată în ființa noastră, că nu e de la noi, pe cînd libertatea Lui e a unei ființe sau existențe pe care nu o are de la altcineva, sau altceva. Noi sîntem prin aceasta numai chipuri ale existenței supreme, nu însuși prototipul. E o minune și în faptul că sîntem, prin puterea și valoarea ce ne-a dat-o, chipuri ale Sale ca prototip. O altă deosebire e că noi, avînd o ființă limitată — întrucît ne e dată de un Creator infinit — putem să folosim voința chiar împotriva ființei noastre sau și împotriva Dătătorului ei, în dorința de-a nu ne recunoaște ființa dată de altul, pe cînd Cel ce-și are prin El ființa, oricît s-ar afirma pe Sine, afirmă totodată însăși ființa Sa.

Paradoxul cel mare al persoanelor umane este că sînt create fără să fie întrebate, dar sînt create ca persoane libere. Ele nu-și dau existența, dar sînt înzestrate cu o voință prin care își aleg în mod liber modul vieții, sau destinația lor eternă. Ele pot fi tentate să opună voinței lor ființei lor, întrucît nu-și au ființa prin ele, nu sînt explicația ultimă a ființei lor, nu sînt existente prin ele. De aceea, pot afirma caracterul nedeterminat al voinței lor, dar, totodată, caracterul determinat al existenței lor și, deci, al libertății ce-i aparține. Prin aceasta pot folosi cum vor existența ce le-a fost totuși dată și pe care n-o pot anula. Dar cînd nu țin în acord voința pusă în existența lor cu voia Creatorului, ci, fie că voiesc să și-o mențină fără Creatorul ei, fie că voiesc chiar să și-o anuleze, ele nu fac decît să o sărăcească și să o strîmbe la nesfîrșit, dar trăiesc și în aceasta o eternitate nefericită, sau o existență golită la extrem, susținută totuși ca existență de puterea Creatorului, neajungînd niciodată la dispariție. În primul caz trăiesc

abisul plinătății infinite al existenței, în cazul din urmă abisul golului nesfîrșit, datorită susținerii lor în existență de puterea Creatorului, dar fără legătura lor voită cu El.

Astfel, persoanele nu se simt, în nici un caz, strîmtorate în libertatea lor de faptul că au fost create fără să fi fost întrebate. Ele vin în existență fără voia lor, dar modul existenței lor fericite, sau nefericite, depinde de voia lor. Deși e creată de Dumnezeu ca însușire a firii omenești, voința liberă a acesteia de-a folosi firea cum voiește, fără să o poată anula, arată și ea că omul e făcut după chipul lui Dumnezeu cel liber prin Sine. Omul se poate considera prin voința ce i s-a dat atît de liber, încît să i se pară că el își scoate libertatea din nimic; de asemenea, se poate considera că făcut de el însuși (de părinții lui) din nimic și că se poate dezvolta prin el însuși, cum voiește, din nimic, sau că, poate duce prin el la nimic existența lui într-o negare a creării sale și a lumii, de Dumnezeu. Lui i se poate părea că poate dispune de nimic, în sens pozitiv sau negativ.

Dumnezeu i-a dat prin libertate această putere. Totuși, el nu se poate duce pe sine și nici lumea la nimicul absolut, o dată ce existența lui a fost creată din nimic de Dumnezeu, nu de el însuși și Dumnezeu nu mai vrea să o reducă la nimicul total.

Omul, crezînd însă că poate dispune el însuși de nimic în mod deplin, nu se mai crede avînd existența din Dumnezeu și putîndu-și dezvolta existența scoasă din nimic prin un tot mai mare plus primit din Dumnezeu, desigur dînd și el o contribuție a voinței în acest sens. El nu mai folosește voința pentru a colabora cu Dumnezeu la creșterea sa, pentru a fi „creator" după chipul lui Dumnezeu în acest sens, ci folosește voința pentru a crește exclusiv prin el însuși, sau pentru a o nimici în mod conștient. În aceasta constă răul.

Sfîntul Grigorie de Nyssa a socotit, în scrierile mai din tinerețe, că răul, fiind lipsit de o ființă proprie, nu se poate menține în veci, deci nici iadul. Dar răul nu ajunge la non-existență totală, nici prin nimicirea ei de către el, nici prin topirea lui ca rău contrar ființei, cum socotea Sfîntul Grigorie de Nyssa (*Epist. 31*; P.G. 46, 1020 D — 1021, A; *Despre alcătuirea omului*, 17; P.G. 44, 189 C—D).

Răul ca nefolosire a puterilor firii umane pentru a crește din Dumnezeu, așa cum o cer ele, sau conform firii (așa vede răul Sfîntul Vasilie), nu poate să ducă firea pînă la nimicirea totală, întrucît Dumnezeu a făcut-o pentru a nu putea fi nimicită total, căci ea rămîne în cadrul infinității lui, deși golindu-se în veci în cadrul ei, fără să ajungă la nimicul la care vrea să ajungă în veci. Astfel, omul rămîne într-o infinitate niciodată epuizată a puterii lui Dumnezeu. Aceasta se trăiește în el prin iluzia că, chiar înstrăinat de conlucrarea cu Dumnezeu, poate să găsească în sine ceva nou, chiar dacă acest nou e foarte monoton, spre deosebire de viața în mod real mereu nouă din Dumnezeu în care înaintează cel ce rămîne în acord cu voia Lui și cu setea reală de infinitate a ființei Lui.

Iluzia că se mișcă într-o noutate continuă i-o mai dă omului și faptul că cosmosul apare posibilităților lui, de cunoaștere extensivă, infinit, deși, pe de altă parte nu-l poate cugeta, conform unei antinomii a lui Kant, nici infinit, nici finit. Pe de altă parte, faptul că cosmosul

nu are și un conținut spiritual, capabil de acte mereu noi, cum are persoana proprie sau a semenilor, îl face să vadă din acest punct de vedere cosmosul ca inferior sieși. Aceasta pentru că el cunoaște cosmosul, nu cosmosul pe el, iar pe sine se cunoaște și mai puțin decît cosmosul.

În sine sau în alții îi apare omului un alt infinit, dar pe de altă parte și sinea sa i se arată mărginită de alte persoane și de cosmos și vede că nici pe sine nu s-a făcut el, cum nici cosmosul.

Deci, pe de o parte omului îi apare atît sinea sa și a semenilor ca infinită, cît și cosmosul, și ca necauzate de el. Dar, pe de altă parte, acestea îi apar ca niște infinituri pentru posibilitățile sale de cunoaștere, dar mărginite prin puterea lor. Omul poate să aleagă din aceste două aspecte, de mărginire și de infinitate, pe cel din urmă, în care poate înainta, de asemenea, veșnic, dar într-un mod monoton.

Libertatea creaturii conștiente nu e lipsită de putința de-a rămîne în veci contrară lui Dumnezeu, nici prin faptul că răul nu o poate scoate din unitatea ființei umane în toate persoanele, care era al doilea argument al Sfîntului Grigorie de Nyssa, în scrierile din tinerețe, pentru revenirea tuturor în Dumnezeu (*Nu sînt trei Dumnezei*; P.G. 45, 120 B).

Cei răi rămîn de fapt și ei legați de ceilalți oameni și de cosmosul creat, dar într-un sens dușmănos. Aceasta e unitatea de fire în care rămîn cu ceilalți. E și în voința de-a face rău altora sau în invidia sau în critica cu care îi privește, o falsă satisfacție a lor, o satisfacție care le hrănește răutatea. Ei nu devin niciodată indiferenți față de aceia.

Pînă la judecata din urmă demonii caută să cîștige pe oamenii din toate generațiile pe partea lor, împotriva lui Dumnezeu și aduc fel de fel de rele asupra celor buni, în același scop. După judecata din urmă îi vor dușmăni în veci pe cei ce se află lîngă Dumnezeu și într-un fel îi vor disprețui, pentru smerenia și ascultarea lor de Dumnezeu.

La fel, caută să facă rău și să-i ispitească la rău, oamenii răi, pe semenii lor, găsind în aceasta o plăcere inferioară, dar care lor le face plăcere. Iar după judecata din urmă își vor păstra și ei o dușmănie și un dispreț pentru cei aflați în comuniune cu Dumnezeu, neînțelegînd fericirea ce-o dă ea. Libertatea în rău, înțeleasă prin trufie, unită cu o falsă sau superficială (neduhovnicească) cunoaștere, îi face să stăruie în această încăpățînare, cu iluzia că e o stare superioară.

Taina cea mare adusă de persoane în această privință în relațiile dintre ele stă însă în aceea că răul făcut de una alteia sau ispitirea acesteia la rău, dacă nu se face și cea din urmă rea, nu afectează ființa ei. Iar persoana care face răul sau ispitește pe alta la rău, își menține firea comună cu aceea, ca bază de comunicare, sau de legătură cu aceea, deși sînt în dezacord între ele prin voință, sau deși comunicarea între ele devine mai mult exterioară, sau fără un efect de la una la alta.

Comunicarea nu e comuniune în acest caz între persoane, nici cînd sînt amîndouă rele, legătura însă fiind, sau însemnînd totodată o „sfîșiere" a firii, cum spune Sfîntul Maxim Mărturisitorul.

Sfîntul Grigorie de Nyssa a închinat, în scrierile din tinerețe, în care se resimte influența lui Origen, spre apocatastază, dintr-o redusă înțelegere a libertății dată de Dumnezeu creaturilor conștiente, sau

dintr-o accentuare prea mare a esenței, sau dintr-o despărțire a ontologicului de libertate. E o înțelegere a răului care se depărtează de cea evanghelică, personalistă, care dă toată importanța libertății și vede răul mai mult în dezbinarea celor create de Dumnezeu contrar unirii sporite între ele și cu Dumnezeu și prin voință. (*Explicarea răului de către Sfîntul Grigorie de Nyssa* prin cele două argumente de caracter ontologic, sub influența filosofiei eline, am găsit-o în studiul prof. Andreas Teodoru, de la Facultatea de Teologie din Atena, în artic. : „*Există pedeapsă veșnică ?*“, în Orthodoxos Typos, Atena, din 17 febr. 1988).

Nu așa este însă în Dumnezeu. El nu are existența sau ființa de la altcineva, existînd prin sine și fiind de aceea infinit și etern. De aceea, nici voința Lui nu poate fi contrară ființei Lui, sau mijloc de sărăcire a ei, o dată ce El nu are nici nevoie de altul sau de altceva pentru a fi fericit. El are tot ce e trebuincios fericirii Lui în El însuși. Voința Lui nu se poate pune în dezacord cu existența sau ființa altcuiva, care L-ar mărgini. N-are pe altcineva sau altceva cu care să poată căuta să se pună de acord. Aceasta e contrar firii Sale în care are totul.

La om, sărăcirea și nefericirea vin din faptul că voința se poate pune în dezacord cu ființa lui, nelăsînd-o să-și găsească îmbogățirea în Dumnezeu și cu Dumnezeu însuși, cu care nu e confundat. Această posibilitate a voinței omenești de-a se pune în dezacord cu ființa sa, vine și din faptul că, stînd de sine în diferitele persoane, acestea o pot împiedica să se unească tot mai mult cu existența ei în alte persoane. Astfel, ea poate fi ruptă într-un anumit grad prin persoanele în care există. Iar aceasta se poate săvîrși, după Sfîntul Maxim Mărturisitorul, prin putința persoanelor de-a nu folosi voința comună a firii conform cu rațiunea ei, prin socotințele lor deosebite.

Persoana e ea însăși cuvînt și libertate, sau izvor de cuvinte și subiect al libertății, pentru că e în relație cu alta. Persoanele dumnezeiești sînt unite în mod desăvîrșit. Dar Persoanele divine sînt unite în mod desăvîrșit prin comunicare iubitoare, nesilită, încît voința lor nu ia caracter de socotințe deosebite. Aceasta pentru că două Persoane divine sînt de la alta, care e Tatăl. Și cum ar avea Tatăl iubirea desăvîrșită față de Fiul și Duhul Sfînt, dacă acestea n-ar exista din veci ? Iubirea din veci între ele, implică existența lor din veci, împreună cu iubirea lor, care nu e lipsită de voință. Tatăl naște prin fire pe Fiul, care e deci din veci și El Dumnezeu prin fire, iar de firea Lui nu poate fi despărțită iubirea din care nu poate lipsi voința. Nu e voința Tatălui înaintea Fiului, căci nu e nici iubirea înaintea nașterii Lui. Nu e voința Tatălui înaintea Fiului, pentru că nu e nici iubirea Tatălui față de El înainte de existența Lui din veci. Și numai pentru că există din veci o iubire între Tatăl și Fiul, din care nu lipsește voința ; Tatăl creează prin Fiul lumea din voința și iubirea lor comună. Sfîntul Atanasie spune : „Căci dacă recunoașteti lui Dumnezeu voința referitoare la cele ce încă nu sînt, pentru ce nu recunoașteți lui Dumnezeu ceea ce e mai presus de voință ? Iar mai presus de voință este de-a fi Dumnezeu prin fire, Tată al Cuvîntului“ (*Al doilea cuvînt contra Arienilor*, trad. rom., 1987, p. 231). Fiul e Subiect al voinței, sau al libertății, nu produs al ei, precum e Subiect al cuvîntului. Nu e Persoana Cuvîntului fără cuvînt și libertate, dar nu e produs al lor. Într-un fel, și persoana omului e subiect

al cuvîntului și libertății, dar nu produs al unui cuvînt și al unei libertăți manipulate exterior de o persoană, ci născută de o persoană cuvîntătoare și liberă. Numai creat de Dumnezeu, omul e produs al voinței folosite de ființă, nu al ființei însăși. De aceea, firea omului se poate tăia de Dumnezeu și în ea însăși în persoană. Sfîntul Maxim spune de Avraam că, prin ascultarea lui Dumnezeu „s-a înălțat spre El, părăsind particularitatea celor divizați și care divizează, nemaisocotind pe celălalt ca pe altul decît ca pe sine". Prin iubire părăsește socotința „care susține despărțirea și dezbinarea". „Prin iubirea de oameni, să unim socotința proprie cu firea, arătînd în amîndouă rațiunea împăciuitoare și nesepa-rată și nemișcată spre nimic altceva din cele de după Dumnezeu. Readusă la această rațiune, firea rămîne netăiată și neîmpărțită în cei ce au primit această harismă" (*Epistola către Ioan Cubicularul, Despre iubire* ; P.G. 91, 400—401).

Cînd nu se întîmplă aceasta, persoanele nu-și mai comunică firea din ele altora ; voința firii făcută o socotință egoistă oprește și comuniunea deplină prin firea ce o au în ele. Au despărțit voința de fire și și-au împărțit într-un anumit grad și firea.

Între ele are loc mai degrabă o comunicare a acestei simțiri separatiste, dușmănoase. Necomunicînd deplin prin firea lor, nefăcînd-o aceasta tot mai una în ele, persoanele nu mai comunică nici cu Dumnezeu, sau se închid și Lui, care e Unul în mod desăvîrșit și care nu se poate comunica decît cu puterea Lui unificatoare.

În Dumnezeu unitatea între cele trei Persoane este desăvîrșită, pentru că ființa lor nu stă de trei ori în mod deosebit, ca în persoanele umane. Ele au firea într-o comuniune desăvîrșită, deci și voința.

După Părinții Bisericii, sînt patru feluri de comunicare a firii : cea dintre Persoanele treimice, care își comunică toată firea, în sensul că e concretizată o singură dată în toate trei ; cea dintre persoanele umane, în care aceeași fire stă de atîtea ori cîte persoane sînt și ele și-o comunică mai mult sau mai puțin deplin, după cum rămîn mai mult sau mai puțin în unitatea voinței, fără să se rupă niciodată complet ; cea dintre firea dumnezeiască și omenească în Persoana unică a lui Hristos. Comuniunea între acestea nu e nici ca cea a firii dumnezeiești aflată nedespărțit în cele trei Persoane treimice, dar nici ca cea a firii omenești aflată în mod deosebit în persoanele omenești. Ea e asemănătoare cu cea între sufletul și trupul omenesc într-o unică persoană. Hristos trăiește ca un Singur subiect tot ce e dumnezeiesc și omenesc, dar nu despărțit, însă nici contopit, ci omenescul transfigurat de dumnezeiesc și dumnezeiescul înomenit de omenesc, cum trăiește subiectul uman în mod spiritual înțepăturile din trup și manifestă în bucurii și acte văzute stările sufletului. Persoana cea una a lui Hristos își însușește nu numai firea omenească, ci și voința ei, adică nu o ține în sine contrar ei, și aceasta pentru că își însușește și voința ei, conformă cu rațiunea ei și cu dorința de-a împlini voia lui Dumnezeu. Astfel, Hristos trăiește ca unul cele două firi în acord desăvîrșit între ele.

În sfîrșit, este o a patra comunicare, și anume cea între firea dumnezeiască și cea omenească prin persoanele dumnezeiești și omenești, comunicare ce se desăvîrșește în Hristos : este cea prin energiile necreate dumnezeiești, din care cea mai accentuată este harul dumnezeiesc. Dar

energiile necreate sînt unde ale ființei dumnezeiești, care o lasă pe aceasta neepuizată. Comunicarea prin har are loc cînd și omul se deschide prin voința sa în acord cu firea sa, lui Dumnezeu și voii Lui, care nu se comunică omului, care nu se deschide lui Dumnezeu și de aceea poate rămîne în existența lui sărăcită în veșnicie. Prin har însă are loc o comuniune între ființe, fără confundarea lor. Omul se pătrunde în acest caz de dumnezeire, se îndumnezeiește prin lucrarea harului, care devine și lucrarea lui.

În trei din cele patru forme de comunicare se comunică însăși firea sau firile, dar prin persoane, iar în Hristos printr-o Persoană. Comunicarea firii sau a firilor produce bucurie numai pentru că și-o comunică persoanele una alteia, sau, în cazul lui Hristos, se comunică una alteia printr-o Persoană. E bucuria Persoanelor în Dumnezeu, pentru că își comunică firea între ele. Își produc bucurie oamenii pentru că fac același lucru, dar nu deplin, pentru că firea omenească, nefiind infinită, nu poate sta în nici o persoană în infinitatea ei nedespărțită Îi produce bucurie Dumnezeu omului, pentru că Dumnezeu ca Persoană își comunică prin har una ființei Sale omului, iar această bucurie o are și Dumnezeu. Își produce bucurie Hristos ca Dumnezeu pentru că își comunică firea dumnezeiască sieși ca om, fără să confunde cu aceasta, și ca om primește această comunicare de la Sine ca Persoană dumnezeiască și-și dăruiește firea omenească prin aceeași Persoană, care e totodată și om, lui Dumnezeu.

Ființa omenească stă o singură dată în cele trei Persoane, pentru că ea este infinită, dar nu e lipsită de iubire, care implică Persoanele diferite. Iubirea desăvîrșită implică atît unitatea, cît și Persoanele diferite.

Iubirea desăvîrșită implică trei Persoane veșnice și infinite fiecare, dar în același timp unitatea deplină a firii — sau nerepetarea firii cu fiecare Persoană — care se poate înțelege astfel : Iubindu-se pe sine, Persoana — principiu, sau izvor, iubește chipul Său. Dar iubește chipul Său ca iubitor al Său. Tatăl iubește chipul Său, dar n-ar avea deplina satisfacție a iubirii, dacă n-ar fi și El iubit. În aceasta e dată și unitatea și dualitatea reală a lui Dumnezeu. Iubirea reală a lui Dumnezeu cere o proiectare a unei Persoane spre alta, sau în alta, dar nu se poate proiecta spre Aceea în afara infinității Sale. Aceasta înseamnă o dedublare personală a lui Dumnezeu, dar nu o ieșire din Sine, sau din ființa Sa. Aceasta e nașterea din veci de către Tatăl a Fiului pe care Tatăl îl iubește, dar care și El iubește pe Tatăl. Astfel, iubind chipul Său, sau pe Fiul, Tatăl dăruiește Fiului toată ființa și iubirea Sa, în care e implicată voința Sa iubitoare, ca acesta să se întoarcă cu toată ființa și iubirea dăruită de Tatăl spre Tatăl.

Dar Tatăl are unită cu iubirea chipului Său o bucurie de El. Și bucuria aceasta de chipul Său nu e numai o simțire subiectivă, ci ia forma de ipostas, care privește împreună cu Sine la chipul Său, ca să nu fie Tatăl singur, care privește cu iubire la acest chip, ci să aibă cui i-o comunica. Pe de altă parte și acest ipostas al bucuriei Sale de chipul Său, sau de Fiul, purcede din Sine spre Fiul Său. Îi dă deci și Lui ființa Sa întreagă și voința bucuriei Sale legată de ea. Astfel, Fiul

și Duhul Sfînt nu sînt produsele unei voințe deosebite de existența, sau de ființa Tatălui, cum e lumea creată. Născînd pe Fiul, Tatăl își afirmă existența Sa ca chip pe care Îl iubește și care Îl iubește și ca bucurie de acest chip al Său, care nu-l lasă într-o bucurie la care nu participă și altul pe măsura Lui, și a Fiului de care se bucură. Afirmînd Persoana Tatălui ca posesoare a voinței, dar nefăcînd pe Fiul ca produs al unei voințe, care nu e unită cu ființa Tatălui, Sfîntul Atanasie spune: „Dar dacă Fiul este prin fire și nu prin voință, este oare El fără voia Tatălui și nevrut de Tatăl? Nicidecum. Și Fiul este voit de Tatăl și, cum El însuși zice: „Tatăl iubește pe Fiul și toate le arată Lui" (*In.* III, 35). Căci precum Tatăl nu a început să fie bun prin voință (deci nu a fost voința înaintea Lui, ca Cel ce iubește și naște pe Fiul, n.n.), dar aceasta nu înseamnă că e bun fără intenție și fără voie — căci ceea ce este (adică Tată) este ceea ce este voit de El — la fel și Fiul, deși nu a început să fie prin voință (printr-o voință anterioară Fiului, n.n.), nu e nevrut de Tatăl și nici contrar voii Lui. Căci, precum Tatăl își voiește ipostasul Său (dar și-L voiește existînd, n.n.) așa și Fiul, fiind propriu ființei Tatălui, nu este nevrut de El (căci de ființa dumnezeiască sau de existența plenară în Persoane ține și voința de-a fi, n.n.). Deci Fiul e voit și iubit de Tatăl (iubirea nu e lipsită de voința de-a fi cel iubit, n.n.) și de aceea poate socoti cineva cu dreaptă credință că Dumnezeu se voiește și nu lipsește voința în El. Iar Fiul, cu aceeași voință cu care e voit de Tatăl, iubește și voiește și cinstește pe Tatăl. Deci, să nu introducă cineva vreo voință premergătoare, ca Valentin... Căci s-ar dovedi lipsit de minte, punînd între Tatăl și Fiul, voința și cugetarea...". „De fapt, una este a zice că a fost făcut prin voință și altceva că Fiul, fiind prin fire propriu Tatălui, e iubit și voit de El. Căci a zice că a fost făcut prin voință înseamnă a zice că El n-a fost cîndva, apoi că Cel ce l-a făcut are putința de înclinare în ambele părți. În acest caz, poate cineva cugeta că Tatăl și să nu fi voit pe Fiul" (*Cuvîntul III împotriva arienilor* trad. rom., p. 399—400).

Iar în existența sau ființa conștientă pe care o creează un astfel de Creator, nu se poate să nu se reflecte iubirea și bucuria proprie ființei Lui, concretizată la fel în persoane aflătoare, chiar prin firea lor, în relație și însetate de o iubire și bucurie desăvîrșită a unora de altele, precum nu se poate să nu le comunice puterea apropierii de El și de iubirea și bucuria din El.

Dăruirea reciprocă a firii sau a firilor de la persoană la persoană produce atîta bucurie, atîta dulceață spirituală, pentru că în ea este o dăruire totală a persoanelor întreolaltă, prin iubire, fără să se confunde, căci în acest caz nu s-ar mai putea bucura una de alta.

Caracterul de persoană al omului și al lui Dumnezeu face posibilă chiar dăruirea firii dumnezeiești de către Persoana dumnezeiască, celei omenești, și primirea ei de către cea omenească, dar și a celei omenești celei dumnezeiești, pentru că, conștiința uneia de alta și de iubirea ce și-o pot arăta una față de alta, aruncă o punte între ele. Și Dumnezeu ca Persoană poate face pe om din iubire în calitate de persoană chip al Său, un chip cu care poate comunica prototipul, făcîndu-și o bucurie din faptul că firea umană are prin creație o temelie spirituală care face posibilă comunicarea reciprocă a firilor de către persoanele divine

și umane ce o poartă. Astfel, temelia spirituală a firii umane și caracterul ei de persoană face posibilă iubirea între persoanele divină și umană. Și iubirea e puntea activă între ele. Făcînd persoanele umane chipuri ale Sale, însă nu posesoare ale firii infinite și subiecte ale comunicării ei, ele au fost înzestrate numai cu setea acestei iubiri în toți, o dată ce au baza existenței lor în ea, de aceea și cu posibilitatea de a se amăgi din mîndrie prin faptul că au în ele chipul infinitului, că găsesc conținutul existenței infinite și al iubirii lui și al bucuriei de el în ele însești și în lumea de care li se pare că vor dispune deplin. În acest caz rămîn într-un fel într-o sărăcie nesfîrșită și într-o eternitate ca prelungire a monotoniei ce n-ajunge niciodată la sfîrșit, iar prin aceasta rămîn într-o nefericire fără sfîrșit, care le poate da și iluzia unei mulțumiri că durează veșnic prin ei înșiși. Rămîn etern în existența lor nedeschisă comunicării cu Dumnezeu cel cu adevărat infinit, dar avînd ca suport etern voința lui Dumnezeu de-a le susține în existență și puterea Lui care le susține, căci El nu-și reneagă actul voinței prin care le-a creat; și pentru că chiar fața strîmbată și sărăcită a făpturii conștiente are o unicitate, ca semn al imaginației creatoare nemonotone a lui Dumnezeu. Dar în susținerea lor în existență este numai Dumnezeu activ, nu și ele, deși lor li se pare că sînt numai ele. Nu e din partea lor o contribuție voluntară la menținerea relației cu El. Ele sînt susținute în existență ca niște creaturi lipsite de subiectivitate, cu adevărat creatoare, ca niște creaturi neînsuflețite. Și fără această relație cu Dumnezeu, acceptată de El cu subiectivitatea Lui, ele rămîn fără fericirea ce o dă comunicarea conștientă cu o altă existență iubitoare. Iar voința care le-a fost dată tocmai pentru această acceptare a relației conștiente cu El, se slăbește, rămînînd o stăruire într-o existență monotonă.

Dumnezeu le-a dat putința să aleagă liber și o existență fără relația conștientă și fericită cu El. Dar libertatea aceasta, oricît de nedeterminată li s-ar părea, nu le dă puterea să scape de existență. Căci, chiar dacă se sinucid, nu scapă de existență, dincolo de existența vieții în trup. Ele vor trăi în veci și în acest caz, făcînd experiența unei părute libertăți nedeterminate de nimic, dar ținute într-o existență pe care nu și-au dat-o ele. Au putut face orice și vor putea nega în veci sensul existenței, dar nu vor scăpa de existență; sau pentru că nu vor scăpa de ea, vor rămîne și cu acest fel de libertate. Dumnezeu le-a dat puterea să trăiască, folosind libertatea lor și pentru negarea Lui, în chip nedeterminat, dar aceasta e totodată o neputință de-a scăpa de existența lor și de libertatea ei folosită chiar împotriva Lui și spre nefericirea lor. E și în aceasta un respect etern acordat lor de Dumnezeu. Aceasta se întîmplă ca să poată face uz în eternitate de libertatea lor. Ele sînt făcute pentru un dialog etern cu Dumnezeu, acceptat în mod liber. De aceea, ele pot și refuza dialogul conștient cu El în eternitate, deși el rămîne ca relație a lui Dumnezeu, neștiut de ei. E și în aceasta o atitudine liberă față de voința lui de dialog. Ele sînt ținute totuși în existență, ca dovezi ale libertății de-a refuza în veșnicie pe Dumnezeu, de-a se opune în veci prin libertatea lor lui Dumnezeu, care le ține totuși într-o legătură sau într-un dialog cu El, nevăzut și neștiut de ele.

Libertatea aceasta e semnul demnității persoanei create, dar și al puterii lui Dumnezeu, superioară oricărei legi și capabil să creeze și alte existențe superioare legilor. O creatură liberă, chiar suferind pentru folosirea libertății ei contrar Creatorului, sau supremei existențe, e mărturia unei demnități infinit superioare a persoanei conștiente față de creaturile nelibere, fie ele chiar emanate din suprema esență, și a unei existențe creatoare atotputernice, superioară tuturor legilor. Căci cel superior legilor e cu adevărat atotputernic cînd are această superioritate prin sine și în mod conștient.

Cel din iad poate spune: „Sînt în iad, dar sînt negrăit superior pietrelor, plantelor, animalelor, chiar dacă ar fi socotite emanate din esența ultimă". Și cine vede just, vede și în cel din iad un semn al atotputerniciei lui Dumnezeu, al puterii Lui superioare legilor și al lipsei Lui de teamă de cei ce-L neagă. Și Dumnezeu preferă să-i lase în existență, chiar dacă Îl neagă, privind la ei cu milă, decît să-i distrugă din teamă sau din răzbunare. Și în acest caz nu s-ar arăta atotputernic. Starea lor din iad reprezintă rămînerea lor în veșnica libertate, chiar dacă se opun veșnic lui Dumnezeu, socotindu-se ultima realitate ca și Dumnezeu. E o stare care nu li se poate schimba — neprimind plinătatea vieții din Dumnezeu. Căci, deși folosirea libertății în mod contrar lui Dumnezeu e unită cu mari și nefericite îngustări și strîmbări chinuite ale vieții lor spirituale, necunoscînd nimic dincolo de existența creată, pe care o umflă în mod artificial, ea nu e amenințată cu pierderea — fapt care-i încurajează în amintita îngustare și strîmbare nelipsită de chinuri — pentu că Dumnezeu preferă respectul creaturilor sale, chiar dacă ele Îl disprețuiesc, disprețului prin care le-ar nimici, care n-ar fi lipsit de o anumită frică și ură. Îngustarea lor și suferința întreținută de ea ține în cumpănă cu satisfacția unei anumite trufii, datorită iluziei că se susțin în veci prin ele însești. Se mîngîie mai mult cu aparența unei existențe asemănătoare unei bășici de săpun umflate, dar care pare să umple totul, decît cu o existență mărginită prin sine, dar în comunicare cu viața infinită a lui Dumnezeu, pe care nu o au de la ele. Iar Dumnezeu le lasă și le susține în veci în această existență umflată prin iluzie, pentru că nu vrea să distrugă existența dată de El nici cînd libertatea unor făpturi o reduc la extrem. Răul se menține prin iluzia mărimii proprii a unor creaturi, preferată smereniei conștiente de originea dumnezeiască a plinătății lor. Cei mîndri și cei ce se îmbată de plăceri trecătoare, socotesc că fericirea din Dumnezeu vine ca o milă care-i umilește. Ei refuză mila lui Dumnezeu, pentru că sînt învîrtoșați în trufia lor, pe care o preferă bogăției și înălțimii spirituale care le-ar veni din comunicarea cu Dumnezeu, pe care trufia și îngustimea lor spirituală, ce ține de ea, nu-l lasă să-L cunoască în mărirea Lui. E un fapt care se vede chiar în iluzia Satanei că L-ar ptuea face pe Hristos să cadă.

Ei preferă, cu atît mai ușor, această libertate contrară chiar lui Dumnezeu, cu cît trufia le face libertatea mult slăbită, sau îi face pe ei „robi" acestei libertăți, deși li se pare că sînt stăpîni prin ea. E și aci un paradox: cel căruia trufia sau orice patimă îi dă iluzia unei libertăți mai mari, e mai puțin liber.

Aceasta arată că adevărata libertate e legată cu folosirea integrală a bogăţiei fiinţei.

Din cele spuse pe baza învăţăturii Părinţilor, s-a văzut că nu se poate vorbi de o voinţă fără fiinţă şi fără persoanele, în care există concret fiinţa. Chiar dacă la oameni voinţa poate fi folosită împotriva fiinţei lor şi a lui Dumnezeu, ea nu poate fi folosită nici în acest caz decît de persoane, care au în ele fiinţa. Iar în restul voinţei de-a fi, în acord cu fiinţa şi de-a forma fiinţa, stă raţionalitatea ei.

Această raţionalitate a fiinţei spirituale este infinită în Dumnezeu, iar în om e însetată şi capabilă de o înaintare în infinit. De aceea, se poate vorbi şi de un abis nesfîrşit al raţionalităţii. Căci tot ce e voinţă e raţional, dar mereu deschis unei trepte mai înalte de raţionalitate. De aceea, raţiunea e însetată de infinit, cum spune Sfîntul Atanasie (Despre întruparea Cuvîntului, cap. III). Dar această sete după nesfîrşită raţionalitate e o sete şi de eternitate în om. În Dumnezeu însă raţionalitatea are toată infinitatea din veci. Nu fără rost una din Persoanele Sfintei Treimi se numeşte Cuvîntul sau Raţiunea însăşi. Sfîntul Maxim Îi dă acesteia numele de „Raţiunea mai presus de raţiune". În Cuvîntul se cuprind raţiunile ultime, niciodată ajunse de noi, ale tuturor celor ce pot exista (Scolia 8 la Răspunsul 25 către Talasie, Filocalia rom. III, p. 89). El e Cuvîntul, nu un cuvînt ipostatic dintre cele multe, pentru că e izvorul raţionalităţii infiinte.

Voinţa devine neraţională la oameni cînd persoana foloseşte raţiunea ei nemărginită, contrar fiinţei omeneşti, însetată de infinitate şi deci, şi lui Dumnezeu. În acest caz nu ajunge niciodată la nimic şi deci e abisală, ca lipsită de temei, nu de un temei neajuns prin adîncime. Dar şi atunci e folosită de persoană, chiar dacă nu recunoaşte pe Dumnezeu Cuvîntul ca temeiul raţiunii sale şi al fiinţei de care ţine, pe Dumnezeu Cuvîntul, care a creat-o prin libertate pentru a duce fiinţa spre infinitul Lui, spre îmbogăţirea ei infinită în Dumnezeu Cuvîntul nemărginitei raţionalităţi.

Contrar acestei învăţături a Părinţilor, Jacob Böhme vede libertatea ca anterioară fiinţei lui Dumnezeu, deci şi fiinţei omului şi prin aceasta pur şi simplu exclusiv nedeterminată şi iraţională. După el, dacă fiinţa lui Dumnezeu ar exista deodată cu libertatea Lui, fiinţa Lui ar determina-o pe aceasta şi n-ar mai fi o libertate adevărată. Fiind determinată de fiinţă, ar fi şi raţională, ceea ce ar slăbi-o ca libertate. Böhme vede astfel libertatea nu ca expresie a existenţei conştiente, adică a celei mai înalte, ci ca o mişcare inconştientă, iraţională, ca ceva ce duce nonexistenţa la existenţă, fapt imposibil de înţeles, căci libertatea e şi ea ceva existent al cuiva existent.

Dar noi am văzut de la Sfîntul Atanasie că voinţa în Dumnezeu e a Persoanelor, şi ea e din veci una cu comuniunea prin fiinţa lor. Iar aceasta implică în Dumnezeu iubirea între ele.

Dacă poate fi numită Persoana nedeterminată de nimic, putem numi şi libertatea ei nedeterminată. Dar Persoana supremă e iubirea supremă. Şi iubirea e între Persoană şi Persoană. Persoana însăşi e un abis nedeterminat de nimic, dar abisul acesta n-are numai caracterul unei libertăţi nedeterminate, ci şi al unui suport, sau al unui subiect

al ei. Așa cum fizica modernă nu poate reduce ultimul fundament al materiei numai la o energie, nici numai la un nucleu inactiv, așa abisul persoanei nu e nici numai o libertate fără subiect, nici numai un subiect deosebit de libertate, ci e subiect liber, izvor de libertate, cum e și izvor de cuvinte. Pe lîngă aceasta, El nu se trăiește numai ca un abis monopersonal, ci ca abisul comun al altor două Persoane, desăvîrșit libere și ele în comunicare desăvîrșit liberă.

N. Berdiaev redă ideea lui Böhme astfel : „Böhme a făcut primul în istoria gîndirii umane, din libertate fundamentul prim al existenței (le fondement premier de l'Etre) ; ea este pentru el mai adîncă și mai primară decît tot ce-ar fi existent (plus primaire que tout Etre), mai adîncă și mai primară decît Dumnezeu însuși (plus profonde et plus primaire que Dieu lui-même) (N. Berdiaeff, în primul studiu introductiv intitulat : „Ungrund" et la liberté, la cartea : Jacob Böhme, Mysterium Magnum, Paris, Aubier, p. 18). El se întemeiază pe cuvintele lui Böhme : „libertatea, adică Neantul nu posedă în sine nici o esență" (Mysterium Magnum, ed. cit., IV, p. 429). El e Neantul sau Întunericul total, dar Neantul care se dorește după Ceva, după Lumină, după existență. Berdiaev comentîndu-le, zice iarăși : „Böhme e poate primul în istoria gîndirii umane care a recunoscut ca fundament al existenței și anterior existenței, libertatea insondabilă și dorința ei pasionată de-a deveni Ceva, tenebrele în care se îmbrățișează focul și lumina".

Dar cum am văzut din textele Sfîntului Atanasie, la Dumnezeu voința nu e anterioară existenței personale a Lui și nimic din ființa Lui nu e lipsit de voință. Totul e voit, dar nu printr-o voință anterioară, ci e voit din veci și avînd voința împreunată cu existența. Însăși existența Lui implică în ea voința Lui. El există din veci și se voiește din veci. El e din existența voitoare din veci.

Omul există întîi printr-o voință a altuia. Dar acea voință îi dă nu numai o ființă deosebită de voință, ci o existență care se voiește și ea pe sine. În aceasta vede caracterul lui de chip al lui Dumnezeu. Omul există întîi din forța unei voințe supreme, implicate într-o ființă. Acea voință îi dă omului existența, sau o ființă înzestrată cu o voință proprie, prin care omul își susține și vrea să-și sporească ființa în colaborare cu voința lui Dumnezeu. Dar Dumnezeu îi dă omului și o libertate neîngrădită de nimic, ca și a Sa. Dar, neexistînd prin sine, ci prin Dumnezeu, omul nu se poate nici anula prin voia lui, iar Dumnezeu nu-și retrage voia prin care l-a creat pe om așa. Astfel, omul poate folosi libertatea chiar contrar lui Dumnezeu și prin aceasta contrar sieși, dar prin aceasta nu-L micșorează pe Dumnezeu și nu se anulează pe sine, deși se poate îngusta în existența lui, putînd ieși cu conștiința din infinitul lui Dumnezeu, cum nu poate ieși Dumnezeu, care are infinitatea prin ființă.

Omul vrea să existe pentru că există prin Dumnezeu, deci e atît subiect al existenței sale, cît și obiect, avînd ființa și chiar voința ei de la Dumnezeu. Ca atare, nu poate ieși prin voința sa din cadrul ființei și chiar al voinței sale. El trebuie să se vrea. De el depinde numai cum se vrea. Avînd în ființa și în voința sa însă și un aspect de obiect, care nu depinde de sine, ci de Creatorul lui, el nu poate ieși ontologic de tot din legătura cu Creatorul lui. Nefiind numai subiect, ci și obiect

al voinţei Creatorului, omul e oarecum şi supus voinţei lui Dumnezeu şi voinţei sale, care i s-a imprimat de Creatorul, spre deosebire de Dumnezeu, care nu e decît Subiect, neavînd nimic de obiect, pentru că nu e de la altul, deci fiind din veci Subiect, nefiind făcut astfel de altcineva. El este iubire, pentru că este existenţă desăvîrşită. Nu lucrează nici asupra Sa ca să se desăvîrşească, nici contrar Sieşi. El este o Treime de Persoane care nu se iubesc pentru a se desăvîrşi una pe alta, ci cu fiecare cu bucuria de iubirea desăvîrşită ce-o are faţă de ceilalţi şi cu care-i se răspunde de celelalte.

Iar în iubirea Lui este implicată voinţa, însă nu ca anterioară iubirii. Chiar iubindu-Se, Persoanele divine se voiesc din veci. Nu se poate spune că Dumnezeu voinţa este înaintea iubirii, iar iubirea înaintea existenţei desăvîrşite. Însăşi existenţa desăvîrşită este iubire. Cum s-ar iubi şi cum ar voi să se iubească dacă n-ar exista ? Iubirea nu poate fi înaintea Subiectelor unite prin fiinţă, deci şi prin voinţă şi iubire, înaintea subiectelor ce se iubesc. Dar nu se poate spune nici că întîi sînt subiectele şi apoi iubirea între ele, sau voinţa implicată în iubirea dintre ele. Un subiect deplin nu poate exista decît în relaţie cu alt subiect deplin. Nici un subiect desăvîrşit nu vrea să facă din subiectul pe care-l iubeşte un obiect, nu vrea să-l coboare de la calitatea de subiect, căci prin aceasta s-ar împuţina comuniunea între ele.

Iubindu-Se din veci, Persoanele divine se voiesc din veci, dar nu ca obiecte, ci ca subiecte. Mai bine zis se iubesc şi deci se voiesc ca ceea ce sînt, ca subiecte de desăvîrşită comuniune şi iubire. Existenţa şi iubirea, una cu voinţa lor de-a se iubi, sînt amîndouă din eternitate. De aceea, spune Sfîntul Atanasie că şi Fiul iubeşte pe Tatăl. „Iar Fiul cu aceeaşi voinţă cu care e voit de Tatăl, iubeşte şi voieşte şi cinsteşte şi El pe Tatăl". Nu-L iubeşte şi voieşte Tatăl pe Fiul ca Fiu, înainte de a-L iubi şi voi şi Fiul pe Tatăl ca Tată. Dar nu se voiesc unul pe altul cu o voinţă anterioară, pentru a se aduce la existenţă ca obiecte. Se voiesc din veci, existînd din veci ca Tată şi Fiu, sau ca Subiecte desăvîrşite. Dumnezeu este şi se voieşte pe Sine din veci, fiind din veci Persoane de o fiinţă şi de o voinţă. Fiinţa şi voinţa sau iubirea lor sînt trăite de Persoanelelor simultan din veci. Simultaneitatea aceasta veşnică a iubirii sau voinţei şi a existenţei sau a fiinţei lui Dumnezeu se datoreşte faptului că El este Treime.

Numai Treimea explică iubirea liberă din veci. Numai pentru că există o Treime de Persoane ce Se iubesc din veci, ea a putut să creeze fiinţe conştiente pentru a le iubi şi pe ele şi pentru ca să se iubească şi ele şi să iubească şi ele un Dumnezeu, în care există o iubire interpersonală desăvîrşită din veci.

Deosebirea cea mare între Persoanele Sfintei Treimi şi cele umane stă în aceea că, deşi oamenii sînt aduşi la existenţă din voinţa lui Dumnezeu, pot, o dată aduşi la existenţă, să iubească pe Dumnezeu şi să se iubească între ei în mod liber, dar şi să nu facă aceasta. Aceasta se explică din neidentitatea fiinţei lor cu fiinţa lui Dumnezeu, sau din mărginirea lor. Ei se pot mişca în mod liber fie spre Dumnezeu, fie în ei înşişi şi în lumea de care sînt legaţi. Dumnezeu se mişcă însă în infinitatea Lui, pentru că n-avea ceva mai înalt decît El. Mişcîndu-se în El, nu poate cădea.

Dar în unirea între faptul de-a fi fost adus la existență printr-o altă voință și de-a se mișca o dată adus la existență prin voia sa, este o mare taină. Dumnezeu creînd pe om, îi imprimă asemănarea cu El în voința liberă, dar omul, nefiind una cu Dumnezeu, deci mărginit, se poate mișca și rămînînd în afara lui Dumnezeu în mișcarea voinței lui și într-o despărțire de Dumnezeu, sau nimic, fără ca să cadă în nimic, o dată ce iubirea lui Dumnezeu care l-a făcut nu-i retrage existența, care i-a dat-o.

Dumnezeu, avînd iubirea ca mișcare între Subiecte, făcînd pe om pentru iubire, îl face și pe el ca subiect. Dar omul, ca subiect mărginit, însetat de mișcarea spre Dumnezeu, care-l iubește și spre semenii săi, se poate mișca, cum am spus, și contrar iubirii pentru Cel ce este, amăgindu-se cu iluzia că mișcîndu-se în el însuși, se poate mișca în infinit, cum se mișcă și Dumnezeu, rămînînd în El însuși. E o iluzie care se poate naște în om din caracterul de chip al lui Dumnezeu, prin uitarea că el nu poate avea cu adevărat infinitatea prin iubire decît din relația interpersonală desăvîrșită pînă la unitate, existînd în Dumnezeu cel în Treime.

Subiectul uman făcut pentru iubire, dar ca mărginit, poate să se miște și în sinea sa egoistă, dar pentru idenfinitul ei, pentru posibilitatea de-a acapara tot mai mult din existență, dîndu-i iluzia mișcării fără sfîrșit, cu toată monotonia ei. Deci, se poate mișca despărțit de Dumnezeu, izvorul iubirii, contrară egoismului, rămînînd în sine ipostas al libertății. Omul e prin definiție subiectul libertății indeterminate, nesfîrșite, pentru că poate fi subiectul iubirii nesfîrșite. El e subiectul libertății nedeterminate, fie spre creșterea nesfîrșită în monotonia mișcării în sine izolată și în iluzia de mărire ce i-o dă trufia.

Dar, prin faptul că voința lui Dumnezeu menține ființa sau existența omului și voința lui, nu numai cînd aceasta se mișcă potrivit rațiunii ființei omului, omul își poate da iluzia că există o anumită raționalitate a ei și în mișcarea ei contrar firii lui Dumnezeu. Dumnezeu, iubindu-și creația și deci, și chipul ei, chiar îngustat și strîmtorat, îl menține pe acesta și cu o raționalitate strîmbată a lui. Aceasta ne arată, cu atît mai mult, că nu putem considera voința lui Dumnezeu opusă față de tot ce e rațional, cum o cugetă Berdiaev, care laudă afirmarea caracterului irațional al libertății de către Böhme și critică, drept raționalistă, nu numai gîndirea elenistă a scolasticii ci pe cea a teologiei patristice : „Doctrina Indeterminatului și a libertății se opune raționalismului elin în care era scăldată scolastica medievală și de care nu e liberă patristica însăși. Se cuvine să salutăm în Böhme pe fondatorul adevăratei filosofii a libertății, care reprezintă adevărata filosofie creștină".

Am văzut, pe de altă parte, că și Berdiaev recunoaște Böhme, că libertatea considerată de ei irațională este maica existenței raționale. Dar, cum poate fi irațional izvorul raționalului ?

De aceea, chiar libertatea omului, oricît de indeterminată ar putea fi, se mișcă în cadrul rațional al omului, sau al iluziei de rațional și de bine.

Însuși Berdiaev dă din Böhme un text în care e conciliat iraționalul cu raționalul libertății. E un text în care nu se mai afirmă contra-

dicţia iraţionalului şi raţionalului libertăţii, ci numai o deosebire între ele, ca între apofatic (tainic) şi catafaticul ce derivă din primul, care e şi un fel de „raţiune eternă“ : „Cînd cuget ce e Dumnezeu, eu zic că El este Unul faţă de creaţiune, adică un Neant etern. El n-are nici raţiune, nici început, nici reşedinţă. El nu posedă nimic, decît pe Sine însuşi. El este voinţa Indeterminatului. El n-are trebuinţă de spaţiu, nici de loc. El se naşte în Sine însuşi din eternitate în eternitate. El nu e asemănător sau identic cu nimic. Nu locuieşte în nici un loc particular. Locaşul Lui este Înţelepciunea sau Înţelegerea eternă. El este voinţa Înţelepciunii, Înţelepciunea e manifestarea Lui“.

Deci, libertatea nedeterminată de altcineva sau de ceva, proprie lui Dumnezeu, nu e contrară raţiunii, ci e una cu suprema Înţelepciune, mai presus de raţiune, a toată raţionalitatea. Dumnezeu nu e iraţional în libertatea Lui, ci supraraţional, cum spune Sfîntul Maxim Mărturisitorul.

Dar o libertate care are în sine Înţelepciunea, mai poate fi socotită lipsită de fiinţă ? Ea are, desigur, o fiinţă mai presus de toate esenţele ce se deosebesc între ele. Dar e totuşi o fiinţă, adică are o existenţă care e una cu Înţelepciunea, care nu poate produce decît forme de existenţe raţionale, conforme cu Înţelepciunea ei.

Sfînta Scriptură, numind pe Fiul lui Dumnezeu Cuvîntul, sau Raţiunea, arată că El nu e contrar raţiunii.

Ceea ce e mai greu de pus în acord în teoria lui Böhme despre libertate cu învăţătura creştină despre conformitatea libertăţii cu fiinţa divină, deci şi cu fiinţa conştientă creată, pare să fie afirmarea prin care vede libertatea nelegată de fiinţa dăruită de Dumnezeu, ci venind cu totul de la om în aşa fel, încît acesta să poată socoti că poate anula prin ea chiar fiinţa sa pe care i-a dat-o Dumnezeu. Dar dacă omul e de la Dumnezeu, cum se poate spune că libertatea omului nu e şi ea de la Dumnezeu, care a creat pe om. Nu negăm însă că aceasta poate fi o iluzie pentru om, nu un adevăr. Aceasta poate da omului iluzia că existenţa, fiindu-i dată de Dumnezeu, iar el putîndu-se folosi de libertatea lui, poate ieşi de sub puterea lui Dumnezeu, poate nimici chiar existenţa ce i-a dat-o Dumnezeu. Desigur, Dumnezeu îl poate lăsa pe om şi în iluzia că-şi poate lua lui existenţa despre tot, pentru a-şi susţine gîndul trufaş că el e stăpîn chiar pe existenţă, sau că poate să o anuleze chiar pe ea, adică totul. Dar şi în aceasta se vede că omul a fost creat de Dumnezeu cu putinţa să înainteze în infinitul vieţii, sau spre nimicul contrar existenţei, deşi nu poate ajunge pînă la nimic, cum nu poate deveni nici posesor al existenţei infinite prin sine, ca un alt Dumnezeu.

VIII. BINELE ȘI RĂUL ÎN RAPORTUL LOR CU EXISTENȚA. MOARTEA ACCEPTATĂ CA JERTFĂ SAU CA SUPREMUL ACT DE DĂRUIRE LUI DUMNEZEU ȘI SEMENILOR ȘI PRIN ACEASTA CA ACT DE TRECERE LA VIAȚA DESĂVÎRȘITĂ

Moartea aruncă un văl tragic asupra existenței umane și un întuneric asupra întregii existențe create. Dar persoana umană, prin gîndirea ei, care caută existenței un sens, nu poate accepta lipsa de sens a morții definitive. Acceptată ca eveniment definitiv, ea privează de sens nu numai persoanele umane și ființa lor (căci o ființă sau o specie ale cărei persoane mor definitiv, rînd pe rînd, ce rost ar mai avea ?), ci și lumea întreagă. Căci sensurile lucrurilor sesizate de persoane lipsite de sens n-au nici ele un sens. Dar sensurile lumii nu se pot nega, cum nu se poate considera lipsită de sens nici gîndirea lor de către persoanele umane, așadar, nici persoanele care n-ar avea rost, dacă ar căuta și ar descoperi în mod inutil astfel de sensuri.

Nu mai vorbim că moartea definitivă ar face inutilă sau inexplicabilă nu numai gîndirea persoanelor umane, ci toate valorile spirituale care le susțin : iubirea reciprocă, bucuria ce și-o fac prin această iubire, durerile ce și le produc prin neatenție, despărțire, marea responsabilitate a unora pentru altele, neputința de-a nu le pomeni după moarte, importanța dată faptelor făcute pentru binele și memoria urmașilor, nădejdea că din aceste fapte cei ce le fac vor avea un folos veșnic.

Dacă moartea nu poate fi un eveniment definitiv pentru persoanele umane, ce sens pozitiv poate avea moartea pe care trebuie să o suporte totuși ele ? Vom încerca să punem în relief acest sens, așa cum îl vede credința creștină.

Dacă prin cuvînt și faptă persoanele își dăruiesc conținuturile și puterea de viață unele altora, din credința în Dumnezeu și din puterea Lui, iar prin aceasta, cele ce dăruiesc și se dăruiesc se îmbogățesc și se întăresc ele însele în existență, dăruirea cea mai deplină fiind cea prin care o persoană își dăruiește însăși viața sa lui Dumnezeu și altora, ea aduce înălțarea la cea mai deplină viață. Acesta e cel mai accentuat paradox propriu persoanei umane. Cu cît se dăruiește o persoană mai mult lui Dumnezeu și altora, cu atît urcă la mai multă sau la o mai înaltă și mai nobilă viață. Dacă orice faptă bună pentru altul e o renunțare la tine sau o jertfă parțială a ta pentru alții, aceasta nu se poate face decît ca o dăruire simultană lui Dumnezeu. Tocmai prin aceasta îți produce o bucurie și ție prin jertfa totală a vieții tale dăruită lui Dumnezeu. E firesc să-ți aducă o bucurie și o viață nouă, sporită la maximum, întrucît vine din partea Celui ce ți-a dăruit prin creație viața și are în Sine viața infinită.

Aceasta și pentru că, primind moartea, ca jertfă cerută de Dumnezeu pentru alții, moartea aceasta nu e rezultatul unei pure pasivități a ta, ci al unui act de supremă voință și tărie. Ea nu e un act de negare a vieții tale, care ar disprețui darul lui Dumnezeu, ci o folosire a acestui dar fundamental într-un act de supremă iubire, pentru care ți-a fost dată viața. Moartea ca jertfă, deci folosirea vieții pentru actul supremei iubiri, pentru care ți s-a dat, e un act de supremă înălțare a vieții, de cea mai puternică trăire a ei. Iar acest act de jertfă trebuie acceptat și asumat cînd cei pentru care îți dai viața, au nevoie de această jertfă a ta. Nu trebuie să primești moartea ca jertfă fără să aibă alții nevoie de ea, fără ca ea să le aducă lor un folos.

Și iubirea arătată de tine în această moarte, nu e dintr-o libertate pe care nu ți-a dat-o Dumnezeu. Căci, dacă n-ar fi dat-o El, l-ar fi predestinat El însuși pe om la căderea și la suferința legată de ea. Dumnezeu a dat oamenilor „cadoul fatal" al libertății, deși știa că el va duce pe unii la nefericirea eternă. Dacă libertatea e determinată de El, răspunsul pozitiv al unora și cel negativ al altora, la apelul ascultării de El, și-l dă El însuși. Berdiaev zice : „Soteriologia sistemelor teologice tradiționale poate fi ușor interpretată, ca o corectare nedemnă de Dumnezeu a greșelii comise de El, corectare care ia, în același timp, forma unui proces corecțional. Teologia rațională catafatică, care uită în cosmologia și antropologia ei de Treimea dumnezeiască, de Duhul iubirii și al jertfei și care vede ca scop al tainei revelației creștine răscumpărarea și nu creațiunea lumii, nu poate depăși stadiul acestei comedii divine și construiește o deodicee fictivă".

Chiar în Dumnezeu, spune el mai departe, sau în Neantul echivalent cu libertatea indeterminată este și binele și răul. Binele nu poate fi fără rău. De aci tragedia legată indisolubil de existența însăși, „Răul nu e posibil decît pentru că există în Dumnezeu o voință întunecată, în alți termeni Indeterminatul". „Răul are, de altfel, un sens pozitiv în interiorul nașterii cosmosului și a omului. Răul e umbra binelui, lumina presupune existența tenebrelor. Lumina, binele, iubirea necesită, pentru a se manifesta, principiul opus, o contra-parte. Dumnezeu însuși are două fețe, cea a iubirii și cea a mîniei, o față a luminii și o față a întunericului". Böhme însuși zice : „Căci Dumnezeul lumii sacre și Dumnezeul lumii întunecate nu sînt doi Dumnezei diferiți. Există un Dumnezeu unic. El este existența întreagă ; El este răul și binele, cerul și iadul, lumina și întunericul, eternitatea și timpul, începutul și sfîrșitul. Acolo unde se ascunde iubirea Sa într-o existență, apare mînia".

Binele se impune învingînd răul, lumina se impune biruind întunericul. „Pe cruce, spune Böhme, Hristos a trebuit să absoarbă în existența Lui sfințită și cerească această mînie, care se trezise în esența lui Adam". Iar Berdiaev explică : „Böhme concepe răscumpărarea cosmologic și antropologic ca o prelungire a creației lumii".

Noi socotim, contrar acestei păreri, că răul nu poate fi înțeles ca legat organic de existență, în sensul că dacă n-ar fi răul, binele nu s-ar putea impune. Cum s-ar mai putea impune binele, cînd răul ar fi tot așa de legat de existență ca și binele ? Și de ce ar avea nevoie binele de rău, ca să se impună ? Pe lîngă aceea, de ce nu se impune binele în toate creaturile conștiente, dacă răul e dat ca să fie biruit ?

Noi socotim că Dumnezeu a înzestrat creaturile conștiente cu o libertate, dar prin aceasta nu dispune El însuși de libertatea cu care le-a înzestrat. Și aceasta nu pentru că n-ar putea să o facă aceasta, sau pentru că libertatea n-ar fi un dar al Lui, ci pentru că El voiește ca ele înseși să dispună de libertatea dată lor. El le-a dat o libertate care ține de ființa lor, nu de ființa Lui. Le-a făcut ființe libere.

Existînd o deosebire între ființa Lui și ființa lor, există o deosebire și între voința sau libertatea Lui și între voința sau libertatea lor. Ființa lor, fiind mărginită în putere, voința lor se resimte și ea de această mărginire. Dar ființa lor, deși mărginită, are o sete de viață nemărginită și posibilitatea de-a înainta în ea, dar cu ajutorul lui Dumnezeu, ființa nemărginită. Însă aceasta le dă și putința de-a nu face efortul înaintării în nemărginire cu ființa și cu voința lor, deci în consolidarea libertății lor. Voința lor poate rămîne sau luneca spre slăbiciune, ca și ființa lor.

Și nu Dumnezeu e vinovat pentru această slăbire. El oferă, prin iubirea Lui, putere ființei, deci și voinței lor libere să crească în putere. Dar trebuie să dea pentru aceasta și aportul lor.

Iubirea Îl arată pe Dumnezeu ca neuzînd nici de atotputernicia Lui ca să-I țină pe oameni cu sila în comunicare cu El, dar nici lăsîndu-i în seama puterii lor. Prin iubire vrea să întărească ființa, dar și voința și libertatea lor. Depinde de ei înșiși să se deschidă iubirii Lui. Cel ce nu primește iubirea, o face din mîndrie, iar aceasta înseamnă o slăbire a libertății. Nu libertatea produce propriu-zis căderea, ci renunțarea la deplina libertate. Stă în puterea omului să revină oricînd la o libertate mai puternică. Și în aceasta e ajutat de iubirea ce i se arată de Dumnezeu și de semenii săi. Cu cît iubește cineva mai mult pe Dumnezeu și pe semenul său, și deci cu cît se uită mai mult pe sine, cu atît e mai liber. Nu libertatea nedeterminată îl împinge la rău, ci nefolosirea deplină a libertății. care trebuie înțeleasă pînă și ca libertate de sine însuși. De la altul, care vrea unitatea cu mine, îmi vine puterea de-a mă întări în libertate și în ultima instanță de la Cel ce voiește să ne adune pe toți cu iubire în unitatea, în care ne vom uita toți pe noi în sens egoist, că ne iubim unii pe alții în Cel ce ne voiește astfel, cum ne-a arătat dăruindu-se pe Sine însuși prin jertfă nouă tuturor.

În iubire trăim în modul cel mai deplin indeterminarea, nesilirea voinței sau libertatea noastră. Iubesc de bună voie, iubesc cu bucurie pentru că aflu în celălalt o atracție, dar o atracție însoțită de uitarea de mine, nu o atracție pentru satisfacerea vreunei pofte. Apoi iubirea mea față de celălalt se întîlnește cu iubirea lui față de mine și fiecare din ele e întărită de cealaltă. Dar pe treptele ei superioare, iubirea mea n-așteaptă să fie trezită și întărită de iubirea lui față de mine, ci este trezită de recunoașterea tainei minunate a lui și de dorința de a-l face și pe el conștient de această taină a lui și de-a se pune în valoare ca taină a puterii, de-a se face fericit prin iubirea ce-o poate arăta față de mine.

Însă, Cel care a premers, ca exemplu și ca izvor de putere pentru trezirea iubirii în noi toți, cu iubirea Lui față de noi, este Fiul lui Dumnezeu, care s-a făcut om și s-a răstignit pentru noi, folosindu-se de

jertfă ca dovadă a iubirii, care premerge iubirii cu care i se va răspunde sau care se explică pur și simplu din valoarea ce-o acordă celor cărora se arată, valoare cu care, pe de altă parte, El însuși i-a îmbrăcat. Aceasta este cea mai indeterminată libertate. La baza acestei manifestări a libertății indeterminate este taina Persoanei supreme, a supremei iubiri.

Geneza nu ne prezintă lumea creată de Dumnezeu ca avînd să facă în mod necesar experiența răului, cînd ni-L arată pe Dumnezeu ca declarînd că toate au fost făcute bune. Nu ni-L arată pe Dumnezeu creînd fără voie o lume, purtînd în ea posibilitatea răului, pentru a avea împotriva cui se impune răul. Nu, nu-L arată ca determinat El însuși de necesitatea de-a crea o astfel de lume. Cum ar mai fi aceasta o libertate indeterminată? El creează lumea din iubire, căci în iubire se manifestă libertatea cu adevărat indeterminată. Dar tocmai de aceea nu creează o lume silită să-L iubească, ci o creează cu riscul ca ea să nu răspundă iubirii Lui, adică printr-un act care este un act de pogorămînt, de smerire, care poate fi socotit o jertfă în raport cu atotputernicia ce și-o poate manifesta. Căci nu creează folosindu-și atotputernicia o lume silită să-L iubească, sau o lume față de care să arate că n-are nevoie de iubirea ei. Aceasta n-ar fi o adevărată atotputernicie. Aceasta L-ar arăta ca robul atotputerniciei Sale. Și n-ar fi tocmai aceasta o libertate determinată. Dumnezeu manifestă o libertate nedeterminată, dar ea nu e deasupra Lui, ci a Lui. El însuși e libertatea nedeterminată.

Apariția răului în lume, nu trebuie explicată nici din crearea unei lumi expuse în mod necesar experienței răului în lume. Aceasta ar fi mai degrabă opera unei libertăți mărginite, nu indeterminate a lui Dumnezeu. Răul a putut apare în ea tocmai pentru că Dumnezeu a făcut lumea din cea mai indeterminată iubire. Dar libertatea indeterminată dăruită și ei implică, împreună cu faptul că ea nu poate trăi binele decît în comunicare cu El, și putința de-a alege răul ca necomunicare cu El.

Făcînd lumea din iubire, Dumnezeu a făcut lumea bună. Dar pentru că nu o putea face să fie și să rămînă bună decît în comunicare cu El, prin iubire, oamenii din ea puteau alege, tocmai prin libertatea lor și necomunicarea cu El, nerăspunsul la iubirea Lui, deci răul. Dar, știind aceasta, Dumnezeu creînd lumea, a hotărît de mai înainte să recurgă la o nouă coborîre a Lui la ea, la o și mai accentuată unire cu ea prin iubire, în modul întrupării și răstignirii Fiului Său, în modul unei noi renunțări la atotputernicia Lui. Între creație și întrupare este legată o legătură. Întruparea nu e o corectură a unei creații imperfecte, ci un pas mai departe în apropierea lui Dumnezeu de lume prin iubire, o înaintare în iubirea față de lume, pînă la unirea ei cu El în Persoana Fiului Său.

Un fel de smerenie a acceptat Dumnezeu chiar prin crearea lumii. In primirea ei pînă la capăt a mers prin întruparea și răstignirea Fiului Său, în acceptarea crucii. De aceea, creștinii își fac cruce, lăudînd Sfînta Treime, din mulțumire pentru jertfa Ei pentru noi, ca cea mai mare smerenie sau coborîre din iubire pentru noi.

Dar, dat fiind faptul că o parte din creaturile Lui conștiente nu se vor folosi nici de al doilea și desăvîrșitul pas al lui Dumnezeu în voința de unire cu ele, ci rămîn în nefericire, s-a pus întrebarea dacă

n-ar fi fost mai bine să nu fi creat Dumnezeu lumea. Böhme a răspuns la această întrebare, prin ideea că Dumnezeu nu putea să nu creeze lumea și s-o creeze așa cu ma creat-o, printr-o libertate indeterminată mai presus de El sau anterioară Lui.

Credința creștină afirmă că Dumnezeu a ales, totuși, crearea lumii și coborîrea la ea, pînă la jertfa pentru ea, pentru că chiar existența într-o nedeplină participare la Dumnezeu e mai bună decît non-existența. Dumnezeu le dăruiește făpturilor atît cît nu depinde de voia lor să primească. O spune aceasta Sfîntul Ioan Damaschin, răspunzînd astfel manihеului care-l întreabă de ce a mai făcut Dumnezeu pe diavol, știind că va deveni rău: „Pentru covîrșirea bunătății l-a făcut pe el. Căci a zis: îl voi lipsi pe el cu totul de bine și-l voi lipsi de subzistență, fiindcă se va face rău și va pierde toate bunurile date lui? Nicidecum. Ci chiar de va fi rău, Eu nu-l voi priva pe el de participarea la Mine, ci îi voi da lui un bine: participarea la Mine prin existență, chiar dacă nu va voi, să participe la Mine prin existență. Căci nimeni altul nu reține și nu susține cele ce sînt în existență decît Dumnezeu. Căci existența e un bine și e darul lui Dumnezeu. Toate cele ce sînt, au existența de la Dumnezeu... Deci, cei ce au măcar existența, au o participare parțială la bine, într-un grad ultim. Astfel, e un bine chiar în existența diavolului și prin existență el participă la bine". (*Dialogul contra Manichaeos*; P.G., 9, col. 1341). Sau: „Dumnezeu oferă pururea diavolului cele bune, dar acesta nu vrea să le primească. Și în veacul viitor, tuturor le dă cele bune. Căci este izvorul din care izvorăsc cele bune. Dar fiecare participă la bine pe cît s-a făcut pe Sine capabil".

Deci Dumnezeu nu regretă că a făcut lumea, nici după ce o parte din creațiune a ajuns în iadul veșnic. El continuă să-i susțină și pe aceia în existență ca o continuare a manifestării bunătății Sale față de ei. Starea lor din iad nu e o pedeapsă a Lui, ci un refuz al lor de-a primi mai multe din darurile, ce vrea să li se ofere. Aceasta ne face să înțelegem răul, nu ca o lipsă totală a binelui, ci ca un bine mai mic. Iar de acest bine mai mic au parte unii, nu din cauza lui Dumnezeu ci a refuzului lor de-a primi un bine mai mare. Iar suferința vine din această mărginire a binelui. Căci omul e făcut pentru a înainta în nemărginirea binelui.

Dar se pune întrebarea în ce ar consta binele mai mic al celor răi și a celor din iad și de ce este el împreunat cu o suferință? Și în ce ar consta conținutul existenței ca bine? Căci existența nu poate fi socotită ca o simplă existență, golită de orice conținut. Recunoaștem că e aceasta o taină greu de descris.

Binele mai mic al existenței celor din iad, care e totuși un bine, e un bine care e trăit prin existența lipsită de alte bunătăți. Dacă totuși am încerca să spunem ceva despre el, poate s-ar putea spune că el poate consta în faptul că, creaturile conștiente, neprimind comuniunea cu Dumnezeu, ba nici măcar comuniunea sinceră cu ceilalți, au totuși o recompensă în satisfacția ce le-o dă existența și anume existența ce li se pare că o au prin ei înșiși în veci, deci în trufia lor. Iar lipsa de dragoste spirituală, ce le-ar aduce-o comunicarea cu Dumnezeu, le-ar mai putea fi compensată de iluzia că în cunoașterea lumii, au cunoaște-

rea toiului. Trufia și iluzia le-ar putea da o compensație pentru lipsirea fericirii ce le-ar putea-o da comuniunea cu Dumnezeu (și cu semenii). Acestea două li s-ar putea părea o compensație și prin faptul că obișnuindu-se să nu mai experieze fericirea ce le-o poate da iubirea lui Dumnezeu și a semenilor, pot ajunge să creadă că Dumnezeu și semenii nici nu le pot da o astfel de fericire, sau chiar să-și închipuie că Dumnezeu nici nu există. Căci, neexperiind un Dumnezeu, care le poate da o iubire fără lipsuri, mulți din ei cred că El nici nu există sau că nu e un Dumnezeu al iubirii, sau că iubirea Lui nu-i poate ferici. Ei se pot obișnui să trăiască în relații dușmănoase, sau indiferente față de ceilalți și față de Dumnezeu, dacă nu în necredința în El. Și deși ele produc necontenit nemulțumiri și suferințe, acestea le sînt compensate prin trufia trăită în ei în aceste stări și prin iluzia că totuși progresează mereu în noi experiențe ale existenței în astfel de stare.

Întrucît numai prin persoane se pot activa în direcția bună sau rea potențele ființei, numai persoanele sînt factorii activi ai binelui și răului, numai ele trăiesc binele și răul din ele și dintre ele. O esență umană care n-ar exista concret în persoane, nu s-ar putea activa ca bună sau rea. Persoanele o fac bună sau rea, ea lăsîndu-se activată fie ca bună, fie ca rea. De aceea, binele sau răul nu se trăiește decît de către persoane și din partea persoanelor. Ele fac binele sau răul, folosind bine sau rău potențele naturii umane. Desigur, cînd persoanele folosesc potențele firii bine, le folosesc în mod armonios, așa cum se află în fire sau conform firii. Iar cînd le folosesc rău, le folosesc contrar armoniei lor sau contra firii. Dar chiar atunci răul nu poate fi săvîrșit fără folosirea potențelor firii, sau a conținutului ei. Răul n-are niște potențe în afara firii. Pentru că numai firea există. Și răul e silit să se folosească de potențele a ceea ce există. Iar cum ceea ce există în formă umană nu există decît în persoană, numai persoana poate săvîrși răul, precum numai ea poate săvîrși și binele. Persoana folosește în moduri determinate voința generală de-a fi a ființei umane, putîndu-se lăsa dusă și de iluzia că servește ființa folosind contrar ei voia ei naturală. Firea omenească poate fi folosită și contrar creșterii ei reale, pentru că pe de o parte e făcută să se miște spre a crește, prin armonie în ea însăși și cu Dumnezeu, pe de alta e făcută schimbătoare, deci poate fi mișcată în existența ei concretă ca persoană și spre ceea ce e contrar dezvoltării ei reale, refuzînd să se miște în armonia puterilor ei și spre Dumnezeu, amăgită de trufia că se poate îmbogăți prin ea însăși și prin lumea care stă la dispoziția ei și căutînd plăcerea exagerată și exclusivă a plăcerilor ce le poate oferi lumea timpului. Sfîntul Atanasie scrie: „Căci firea, fiind ușor mișcătoare, nu încetează de-a se mișca, chiar dacă se întoarce de la cele bune. Dar ea nu se mai mișcă pe calea virtuții, nici ca să vadă pe Dumnezeu, ci gîndind la cele ce nu sînt, preface ceea ce e în puterea ei, folosindu-se rău de aceasta pentru poftele ce le-a născocit, ea fiind că a fost creată și cu voie liberă. Căci precum poate înclina spre cele bune, așa poate să se întoarcă de la cele bune. Iar întorcîndu-se de la bine, se gîndește numaidecît la cele potrivnice. Căci nu se poate să nu se miște deloc, fiind prin fire ușor mișcătoare. Și cunoscînd libertatea ei, se vede pe sine putînd să se folosească de mădularele trupului atît spre cele ce sînt, cît și spre cele ce nu sînt. Iar cele ce

sînt, sînt cele bune, și cele ce nu sînt, sînt cele rele. Și zic că cele bune sînt, pentru că au modele lor în Dumnezeu, care este. Iar cele ce sînt rele nu sînt, pentru că nu sînt, dar au fost plăsmuite prin gîndurile omenești... Căci văzînd puterea, libertatea sa, cum am spus înainte, și folosindu-se rău de ea, vede că poate mișca mădularele trupului și spre cele rele; și, de aceea, în loc de-a privi zidirea, își întoarce chipul spre pofte, arătînd că poate și aceasta și socotind că, o dată ce se mișcă astfel, își salvează demnitatea și nu păcătuiește făcînd ceea ce stă în puterea sa. Căci nu înțelege că n-a fost făcut numai spre a se mișca, ci ca să se miște spre cele ce trebuie" (*Cuvînt către Elini*, trad. rom. în „Sfîntul Atanasie cel Mare", *Scrieri*, partea I, Buc., 1987, p. 34—35).

Sînt două lucruri în care stă, după Sfîntul Atanasie, răul făcut de om: în amăgirea lui de pofte interioare și în mîndria că prin aceasta se poate dezvolta prin sine însuși.

Și, precum ființa divină există numai în Persoane, așa există și ființa umană numai în persoane. Căci numai prin ele se realizează cunoașterea și iubirea. Mai ales iubirea nu poate avea loc decît între persoane. Numai persoanele împreună pot trăi plenitudinea infinită a ființei cu Dumnezeu și înaintarea reală în infinitate a umanului.

Prin și în Persoanele divine se trăiește plenitudinea infinită a ființei în Dumnezeu, precum și în persoanele umane se trăiește ființa umană și e dusă aceasta tot mai mult în infinitatea ființei divine, dar se poate și înainta și în îngustarea și strîmbarea ființei umane, fără a se putea nimici aceasta. Căci această neputință de oprire în înaintarea în infinitatea divină sau în îngustarea și întoarcerea de către aceea, se vede, la fel, chipul dumnezeiesc întipărit ca o tensiune dinamică în ființa umană, dar în înaintarea în îngustare ea e trăită în mod fals sau părut.

Pe de o parte și în desăvîrșirea răului, omul se folosește de ceea ce-i este dat în ființa lui: de mintea lui și de trupul lui. Dar se folosește de ele spre rău, alegînd cele ce nu sînt, adică cele care îi scad și-i strîmbă ființa sau dau plăceri trecătoare. Căci de distrus cu totul nu o poate, o dată ce e dată și susținută în existență de Dumnezeu. Binele constă în rămînerea în comuniune cu Cel ce este, adică cu Dumnezeu, iar răul în alegerea a ceea ce nu este prin despărțirea de Dumnezeu.

În aceste cuvinte ale Sfîntului Atanasie avem și definiția ființei ca ceea ce e chipul lui Dumnezeu. Despărțirea de Dumnezeu e una cu răul și cu slăbirea sau strîmbarea ființei. Ființa umană e deci chipul a tot ce este Dumnezeu: existență, cunoaștere, iubire. Dumnezeu le are pe acestea în plenitudinea infinită, omul e cel ce le are pe acestea în dependnță de Dumnezeu și înaintează în ele, deschizîndu-se comunicării lui Dumnezeu.

Înaintarea în infinitatea ființei divine se face prin persoanele și în persoanele umane, în comunicarea lor neîmpiedicată, întreolaltă și cu Persoanele divine, care se realizează împreună. În aceasta stă bunătatea lor, iubirea între ele și între ele și Persoanele divine. Iar prin necomunicarea cu Persoanele divine și prin dușmănia și lupta dintre ele, care e și ea o comunicare, promovează îngustarea și strîmbarea lor în trufie și în pofte egoiste, opuse smereniei care se deschide lui Dum-

nezeu și prin care se deschid între le, făcînd cu neputință îmbogățirea lor.

Înaintarea variată în infinitatea lui Dumnezeu promovează comunicarea între ele și posibilitatea îmbogățirii fără sfîrșit, cu perspectiva duratei eterne a unor persoane umane, cum înaintarea monotonă în trufia proprie și în complexitatea monotonă, ce au la bază totuși puterea susținătoare dar neîmbogățitoare a lui Dumnezeu cel etern, stă posibilitatea unei eternități în sărăcia spirituală a altor persoane umane. Dar persoanele, ce înaintează în îmbogățirea lor prin comuncarea reală între ele și cu Dumnezeu, își îmbogățesc conținutul ființei și din ceea ce primesc de la un fel de comunicare cu persoanele dușmănoase, nevrută de acelea, învățînd de ceea ce trebuie să se ferească ele. Iar persoanele ce înaintează ca într-un microcosmax nesfîrșit în egoismul lor și în complexitatea monotonă a lumii acesteia și a poftelor mereu reluate după cele oferite de ea, învață la rîndul lor prin opoziție de la persoanele desechise infinitului mereu nou al lui Dumnezeu și al conținutului reciproc ce și-l comunică, pentru a-și dezvolta înaintarea în îngustimea vieții și trufia contrară.

Persoanele ce comunică cu sinceritate și iubire între ele și între ele și Dumnezeu, se îmbogățesc unele din altele și din Dumnezeu și astfel îmbogățite își devin izvoare mereu noi de comunicare. Căci fiecare transformă în mod propriu ceea ce a primit de la altă persoană, mai ales cînd o vede în legătură cu ființa divină, ca să dea, la rîndul ei, un conținut mereu nou al ei.

O persoană trăiește, în ceea ce-i comunică altă persoană, ființa umană, care e proprie și aceleia, îmbogățită, ca s-o redea aceleia sau altora la rîndul său, îmbogățită.

Astfel istoria, ca istorie a umanității, capătă un sens, însemnînd în unii și spre folosul unora din cei următori, o îmbogățire a ființei umane din infinitul dumnezeiesc și o înaintare spre el, dar și o împietrire în sărăcirea și o strîmbare a ei în alții și pentru alții din cei ce urmează. În ființa umană crește binele și se înmulțesc formele lui prin persoane, în persoane și pentru persoane, dar și răul și formele lui tot prin persoane, în persoane și pentru persoane. Fiecare persoană va avea un merit, dar și o osîndă pentru binele sau răul sporit în ființa umană preluată de persoanele următoare.

În persoane, firea omenească se descoperă ca una ce crește, dar și ca una ce se află strîns legată de Dumnezeu cel infinit, însetată și capabilă să crească în El în eternitate, neputînd fi despărțită de El, decît cu riscul de-a se încreți, urîți, săraci, slăbi în unitatea ei în persoane, dar existînd totuși, pentru că puterea creatoare și susținătoare a lui Dumnezeu nu se retrage de la temelia ei.

IX. IISUS HRISTOS, PERSOANA ETERNĂ ATOTCUPRINZĂTOARE DE LA DUMNEZEIRE PÎNĂ LA UNITATEA LEGATĂ DE LUMEA MATERIALĂ SAU DUMNEZEU ÎN COMUNIUNE CU OAMENII ȘI OMUL UNIT, UNIT CU OAMENII, ÎN COMUNIUNE CU DUMNEZEU

Am văzut că omul trăiește, în iubirea altora, o întărire a ființei din persoana sa, dar nu o astfel de întărire, care să-l scape de moarte, așa cum dorește, deci nici o iubire ca să-și împlinească scopul ei. De aceea se face om Fiul lui Dumnezeu însuși, pentru a-i aduce ca om o iubire, care să-l poată scăpa de moarte, Cel ce s-a făcut om fiind totodată Dumnezeu. Fiul lui Dumnezeu însuși se face în acest scop Persoană a firii omenești și a voinței ei, iradiind El însuși prin firea omenească, iubirea Sa dumnezeiască asupra celor cărora li s-a făcut de aceeași fire și răspunzînd voinței de-a fi mîntuiți de moarte a acelora, cu voia Sa de semen al lor, dar nu cu o voie lipsită de putere, ci plină de puterea Sa dumnezeiască, dat fiind că voia omenească a Sa e însoțită și de voia Sa dumnezeiască. Făcîndu-se Persoană a firii omenești, Fiul lui Dumnezeu arată în mod clar că îi asigură eternitatea acesteia ; arată că însăși Persoana Sa eternă e fundamentul ei ; arată că Persoana dumnezeiască e o adîncime infinită, neclintită prin ea însăși, etern și total valorificatoare a firii omenești. Persoana Fiului lui Dumnezeu, Persoană a firii dumnezeiești, făcîndu-se și Persoană a firii omenești, fără să le confunde pe acestea, dăruiește firii omenești eternitatea și nesfîrșirea vieții ei din eternitate și infinitatea ce o are firea dumnezeiască prin ea însăși, fără să o confunde cu aceasta. Persoana firii dumnezeiești se poate face Persoană a firii omenești, prin faptul că e Creatoare a firii omenești, iar prin aceasta e și deosebită de ea și în stare să se facă Persoană a ei, ca una ce e în Hristos, Fiul lui Dumnezeu nu mai rămîne numai un temei al existenței de sine a firii omenești, numai prin puterea ce iradiază din El ca prototip al persoanei omenești, ci se face El însuși modul existenței de sine al firii omenești, avînd în El însuși, ca un Creator al firii omenești, această capacitate. Astfel, Persoana lui Hristos are în Sine unite transcedența cu imanența, Necreatul și Creatorul, cu creatul. El însuși este puntea personală între ele.

Atît prin aceasta, cît și prin faptul că Fiul lui Dumnezeu își face voia firii omenești, voia Sa personală, dar nu a firii Sale dumnezeiești, El arată că se poate cobori la capacitatea de Subiect al firii omenești și și al voii ei și, prin aceasta, înalță firea și voia omenească la cinstea de

fire și voie proprie a Lui, sau că El însuși vrea nu numai să mîntuiască ca Dumnezeu, ci și să se mîntuiască ca Om prin Sine ca Dumnezeu.

Dar le poate face acestea două pentru că e Subiectul mîntuitor al firii dornice de mîntuire, al firii atotputernice în spiritualitatea ei și al firii în stare să primească spiritualitatea aceleia, deci și libertatea ne-supusă putinței de a păcătui. Aceasta înseamnă că, făcîndu-Se Subiectul sau Eul voii Sale omenești, Fiul lui Dumnezeu nu lipsește de libertate această voie. Dar în același timp El nu poate păcătui prin voia Sa omenească, deși ea e devenită liberă la culme, pentru că e unită cu voia Lui absolut liberă. El nu poate păcătui prin voia Lui omenească liberă în mod suprem, pentru că prin însăși libertatea ei, întărită de libertatea dumnezeiască, El nu poate voi decît binele, adică ceea ce voiește și Dumnezeu.

Dar umanitatea Sa chiar mîntuită în El, de El însuși ca Dumnezeu, nu e una cu Dumnezeirea Lui, pentru că ea este, prin ea însăși, mărginită, neatotputernică. Firea și voia Lui omenească, deși ea purtare de El, nu voiau decît binele sau erau cu totul curate, pătimeau de insuficiențele lor : foame, sete, oboseală, frica de moarte, pînă cînd în starea de înviere aceste insuficiențe au fost copleșite de atotputernicia și slava Lui dumnezeiască.

De aceea, Apostolii își dădeau seama că dumnezeirea lui Hristos este deosebită prin fire de umanitatea Lui. Iar noi, chiar cînd vom fi în viața viitoare în fața Lui, vom trăi dumnezeirea Lui ca deosebită de umanitatea Lui. Iar datorită voii Lui omenești întărită și ridicată la deplina libertate de păcat, sau la neputința de-a păcătui, prin voia dumnezeiască, putem și în cursul vieții pămîntești înainta prin unirea cu Hristos spre neputința de-a păcătui, spre neputința de-a face răul sau spre neputința de-a nu face binele. E înaintarea spre deplinătatea nesfîrșită a persoanei, de care ține iubirea față de Persoana dumnezeiască, făcută Persoană umană supremă prin iubirea ei, care ne întărește și pe noi în iubire și deci spre iubirea semenilor noștri.

E suprema cinste dată de Dumnezeu umanității, aceea de-a se face trăit și văzut, în calitatea Lui de Persoană infinită în bunătate și libertate atotputernică prin firea noastră omenească, prin fața și cuvintele omenești asumate de El. Aceasta dă oricărei fețe și cuvintelor oricărui om calitatea de a se face simțit El însuși prin ele, de-a lucra El însuși asupra semenilor prin ele.

Făcîndu-Se Persoană a firii omenești, Fiul lui Dumnezeu a asigurat existența eternă a umanității în Persoana Sa, arătînd că umanitatea nu e destinată să se topească în natură, ci prin voia firii omenești făcută voie a lui Dumnezeu, natura însăși, asupra căreia lucrează această voie pentru punerea naturii în slujba omului, e chemată să fie nu numai umanizată, ci și îndumnezeită. In Hristos s-a arătat destinul de supremă cinste al întregii creații, care nu e lăsată să se miște fără rost în sărăcia ei monotonă. Persoana lui Hristos ne arată culmea dumnezeirii, spre care sînt chemați să se miște oamenii ca persoane. Fiul lui Dumnezeu se poate face Persoană a firii și a voii omenești, rămînînd și Persoană a firii și a voii dumnezeiești, pentru că El este Cel ce a făcut firea omenească și voia ei, după chipul firii și voii Sale dumnezeiești și El

o susține pe aceasta în existență, comunicîndu-i tot timpul o anumită putere și atracție a Sa. Iar firea și voia omenească sînt în stare să devină fire și voie a Persoanei Cuvîntului dumnezeiesc, dat fiind că firea omenească e făcută să tindă spre unirea cît mai strînsă cu El, prin înaintarea în bunătatea pe care o are într-o măsură mărginită de la El, cu tendința de-a spori în ea la nesfîrșit, fără să poată realiza prin ea însăși înaintarea pînă la comuniunea deplină cu El.

Persoana omenească răspunde cu voia ei concretizată pînă la un grad prin iubirea ei, voii unora din semenii săi după ajutor și, prin aceasta, după întărirea ființei din ei, care e în același timp o întărire a unității firii comune, dar numai în Omul care este în același timp și Dumnezeu, poate răspunde cu voia Sa omenească plină de iubirea dumnezeiască și susținută de voia dumnezeiască, nevoii de ajutor și în grad maxim tuturor celor cărora s-a făcut semn întru umanitate.

Acesta poate răspunde tuturor semenilor Săi întru umanitate prin ajutorul plin de iubirea Sa nemărginită, pînă la scăparea lor de moarte, El le deschide porțile vieții veșnice în Dumnezeu prin comuniunea cu el ca Om, pentru că este El însuși și Dumnezeu. Deci îi scoate din închisoare în limitele puse de păcat ființei lor omenești. Îi scoate din închisoarea acestor limite puse de păcat ființei lor omenești. Îi scoate din închisoarea acestor limite și-i înalță la o viață în Dumnezeu, fără să-i facă să iasă din umanitatea lor, ci le-o îndumnezeiește pe aceasta însăși, pentru că a îndumnezeit în Sine însăși firea omenească asumată, comună cu a lor. În aceasta se realizează faptul afirmat de Sfîntul Maxim Mărturisitorul că, prin refacerea rațiunii firii omenești, se restabilește deplin și acordul și legătura ei deplină cu Rațiunea dumnezeiască, sau cu Cuvîntul în care își are modelul rațiunea firii omenești.

Pentru a înțelege și mai mult aceste efecte trecute de El asupra persoanelor umane prin faptul că a unit în Persoana Sa firea omenească cu cea dumnezeiască, împreună cu voințele lor, e necesar să aprofundăm mai stăruitor relația dintre cele două firi și voințe în Persoana Sa. Dăm mai întîi un text despre cele două firi unite în Persoana lui Hristos din Sfîntul Maxim Mărturisitorul : Mărturisim că „Unul din Sfînta și de o ființă... Treime Fiul lui Dumnezeu... s-a făcut om pentru noi și s-a întrupat din Sfînta Fecioară Maria..., că și-a unit Lui după ipostas trupul luat din noi de o ființă cu noi, însuflețit de suflet rațional și înțelegător, nici într-o clipă nepreexistînd după ipostas, ci primind și faptul de-a fi și de-a subsista în însuși Cuvîntul lui Dumnezeu ; pe Cel ce fiind Dumnezeu desăvîrșit, se face și om desăvîrșit, nelipsindu-i nici existența ca Dumnezu, prin faptul că s-a făcut om, și nefiind nici împiedicat de-a se face ceea ce nu era, adică om, de faptul de-a fi rămas ceea ce era, adică Dumnezeu ; ci fiind aceasta se face și aceea... adevărind amîndouă, dumnezeirea și umanitatea prin minunile dumnezeiești și prin pătimirile omenești... După firea și ființa pe care o are una cu a Tatălui, îl mărturisim nevăzut, nescris împrejur, nepătimitor, nestricăcios, nemuritor, Creator al tuturor, iar după firea trupului Lui și a noastră, pe Același creat, pătimitor, circumscris, încăput, muritor... Căci fiind mijlocitor între Dumnezeu și oameni (*I Tes.* II, 5), trebuia să păstreze unitatea de natură cu cele între care mijlocește, fiind amîndouă. Aceasta pentru ca, unind cu adevărat în Sine cele pămîntești și cele cerești, să aducă firea mate-

...ată a oamenilor, războită de păcat, lui Dumnezeu și Tatăl, mîntuită, împăcată și îndumnezeită, nu prin identitatea ființei, ci prin puterea negrăită a înomenirii, spre a ne face și pe noi părtași firii dumnezeiești (*II Petru* I, 4), prin Sfîntul Lui trup și pîrgă... E același Dumnezeu și om dar nu îndoit după ipostas sau ca Persoană, pentru că a fost Unul și Același și înainte de trup și a rămas și după trup; și din întruparea Cuvîntului n-a avut nici un adaos Sfînta Treime, nici vreo micșorare. Căci Același a pătimit cu trupul pentru noi, fiind și rămînînd Același nepătimitor cu dumnezeirea, ca să fie și mîntuirea noastră în moartea Unuia Născut, Fiului lui Dumnezeu (o, ce taină minunată și negrăită) și să rămînă și slava și identitatea dumnezeiască a ființei Lui una cu a Tatălui nevătămată" (*Către Ioan Cubicularul: Despre dreptele dogme ale lui Dumnezeu și împotriva ereticului Sever*; P.G. 91, col. 468).

Acest text ne dă putința să tragem următoarele trei concluzii:

a) Firea omenească nu s-a constituit într-un ipostas de sine, ci a luat existență în ipostasul preexistent al Fiului lui Dumnezeu, în care exista din veci firea dumnezeiască. Faptul acesta a fost posibil pentru că, în general, nici un ipostas omenesc nu stă într-un gol, ci are ca fundament al lui o energie necreată a Fiului lui Dumnezeu, în care lucrează, asupra lui, însuși Fiul lui Dumnezeu, ca prototip al acestui ipostas, într-una din multele Lui luciri în mod netrecător. Prin aceasta, fiecare ipostas omenesc are ca temelie un adînc viu, infinit și netrecător, prin care s-a constituit în pîntecele feminin. Totuși, prototipul dumnezeiesc rămîne distinct de fiecare ipostas sau transcendent lui. În Hristos, însuși prototipul și fundamentul ultim al ipostasurilor omenești, se face ipostas al firii omenești, venind într-o maximă apropiere de ea. El nu lucrează în firea omenească căreia i s-a făcut ipostas printr-un ipostas sau subiect deosebit de prototipul dumnezeiesc, ci El însuși. În felul acesta, nu se săvîrșește în Hristos ceva contrar cu ceea ce se petrece în fiecare om, ci are legătura prototipului umanității cu aceasta, e dusă la gradul maxim. Fiul lui Dumnezeu nu o face însă aceasta cu toată umanitatea. Aceasta ar anula persoanele umane, la a căror individualitate ține. Fiul lui Dumnezeu voiește să se facă prin aceasta mai degrabă Frate El însuși cu toate persoanele umane, punîndu-le pe toate cele ce vor, prin această frățietate, într-o legătură cu temelia dumnezeiască intimă a uneia din formele în care aceasta se constituie ca fire a ipostasului dumnezeiesc, întărindu-se prin aceasta ca persoane. El s-a făcut om „pentru noi oamenii și pentru a noastră mîntuire". Toate sînt puse prin Fiul lui Dumnezeu făcut om, într-o legătură mai intimă cu El însuși, ca temelie a lor. Prin umanitatea Sa, Fiul lui Dumnezeu revarsă iubirea și puterea maximă asupra tuturor ipostasurilor umane, dacă acestea i se deschid prin credință Lui.

Dumnezeu n-a putut lăsa nefolosită și această formă de legătură maximă cu persoanele umane create drept chipuri ale Lui, susținute de El, mai ales cînd, acestea slăbind legătura mai puțin deplină cu El, s-au supus stricăciunii și morții. Prin aceasta, Fiul lui Dumnezeu participă direct la viața persoanelor umane, făcută lor posibilă de ființa lor. El comunică prin aceasta cu ele în modul cel mai strîns. Pentru aceasta participă la viața lor. De aceea și lor li se dă posibilitatea să participe la viața dumnezeiască, comunicată lor prin umanitatea Lui. Căci umani-

tatea Lui nu e un zid între viața Lui dumnezeiască și persoanele umane, ci un mediu prin care li se comunică aceasta, fiind a Aceluiași Subiect, care e și subiect al firii omenești prin care se face accesibil oamenilor.

Astfel, în Hristos, firea umană a fost ridicată la maximă apropiere de cea dumnezeiască, fiind făcută fire a însuși ipostasului firii dumnezeiești. Purtătorul din veci al acesteia lucrează, vorbește, simte cele omenești. Același Subiect face minuni și Același pătimește. Dar face minuni ca Dumnezeu prin firea omenească și pătimește ca om, făcînd pătimirea la mijloc de depășire a ei prin faptul că Același e și Subiect al firii dumnezeiești.

b) Această constituire a firii umane în ipostasul dumnezeiesc și capacitatea ei de-a fi făcută mediu al comunicării vieții dumnezeiești, se datorește faptului că, între firea dumnezeiască și cea omenească, nu este o contradicție. Între calitatea Lui de Creator și calitatea firii umane de creată n-ar fi o contradicție decît în cazul cînd ea n-ar fi creată de El însuși. Dar faptul că El însuși a creat-o ca atare, arată că ea a fost creată și e susținută ca atare de puterea Lui, că trăiește ca atare din puterea Lui, care e un model al ei. Ea e mărginită, dar nu despărțită total de El, ci e într-un anumit fel de comunicare cu El și asemănătoare firii Lui dumnezeiești. Ea a devenit pătimitoare în urma slăbirii legăturii cu El prin păcat, dar în Hristos pătimirea ei n-a mai purtat nimic din pornirea spre păcat sau nu s-a mai lăsat împinsă de durerea pătimirii spre scăparea de ea, prin vreo plăcere păcătoasă, ci a fost făcută de El mijloc de răbdare și aceasta de întărire în Dumnezeu, prin puterea ipostasului ei dumnezeiesc. La fel, calitatea de muritoare în care a căzut firea omenească prin slăbirea legăturii ei cu Dumnezeu, n-a mai însemnat o contradicție față de ipostasul ei nemuritor, ci un mijloc prin care ea s-a pus cu totul la dispoziția Lui pentru a se face părtașă prin înviere, de nemurirea Lui.

Hristos și-a trăit astfel firea omenească cu totul deschisă dumnezeirii Lui și doritoare de-a se umple de dumnezeirea Lui, așa cum a fost făcută, dar în gradul maxim. Chiar omul de rînd, care-și înfrînează trupul de la plăceri, trăiește prin el o deschidere spre trăire în curăția și bogăția spiritului aflată în legătură cu viața lui în Dumnezeu.

c) Prin aceasta Hristos își trăia unitatea Sa de Persoană chiar mai mult decît o trăim noi pe a noastră, deși doimea noastră se reduce la cea între suflet și trup, nu e extinsă și la cea între firea dumnezeiască și omenească, adică nu are complexitatea Persoanei Lui. Dacă e posibilă unitatea persoanei umane obișnuite, dar unitatea unei anumite complexități, cum nu s-ar putea face și El o unitate personală, care să unească în Sine nu numai componentele persoanei umane sau firea compusă a ei, ci și pe ea cu firea Sa dumnezeiască, fără să le confunde? Persoana umană e o unitate, care poate cuprinde în conștiința ei, prin simțurile ei, prin uneltele produse de ea, prin cugetarea ei tot universul și într-un anumit fel se poate uni chiar cu Dumnezeu. Cum nu s-ar putea face și Creatorul persoanei umane o Persoană a firii umane prin care să cuprindă, ca Subiect, direct tot universul?

Dumnezeu, în calitate de Creator a făcut materia în stare să se unească cu spiritul în firea umană, purtată de persoanele umane. Cum

nu ar putea uni Creatorul materia cu Sine ca trup al Său, format din suflet şi materie, făcînd posibilă şi unitatea Persoanei lui Hristos, care constă din firea dumnezeiască şi omenească. E o mare taină această unitate a persoanei umane. Dar Cel ce a creat această taină a unităţii ei, cum n-ar putea realiza şi El pentru Sine unitatea care constă din firea dumnezeiască şi omenească ? Unitatea supremă a lui Dumnezeu e temelia unităţii întregii creaţii a Lui, alcătuită din nenumărate componente, dar şi a multor unităţi din el, alcătuite din la fel de numeroase componente. Căci toate îşi au originea în El şi sînt susţinute de El.

Dumnezeu a făcut componentele cosmosului cu posibilităţi de-a se uni, de-a forma unităţi. Este în ele ceva care le leagă unele de altele în întreguri, ceva prin care se atrag sau se simt atrase şi legate unele cu altele.

Iar dacă Dumnezeu le-a făcut toate astfel spre unitate şi spre unităţi, iar cele mai minunate unităţi ale lor sînt persoane umane, cum n-ar putea Dumnezeu în Persoana Sa o unitate şi mai cuprinzătoare sau atotcuprinzătoare. El îşi poate însuşi ochii omeneşti prin care să vadă lumea văzută ca un om, sau să audă glasurile omeneşti ca un om şi să le folosească curăţite El însuşi, dar şi să fie văzută şi aşezată iubirea Lui dumnezeiască prin ochii şi glasul Lui, cum se vede şi se aude iubirea omului de către semenii săi. Cum ar putea fi silit să rămînă în afara acestei unităţi maxime cu toate ?

El vrea să se comunice semenilor Săi prin trupul Său, prin cuvîntul Său, cum se comunică sufletul unei persoane prin trupul ei. Dar El vrea să aibă ordinea cosmosului cel puţin tot atît de unită cu Sine, cum o are omul.

Toate le-a făcut ca să poată fi unite în persoana umană. Dar prin aceasta, El însuşi a făcut pe om ca să se poată face şi El om, care să cuprindă în sine toată creaţia. Materia universului e făcută capabilă să cîştige sensibilitatea trupului şi să poată deveni trăită conştient de suflet fie ca plăcere, fie ca durere. În cazul dintîi ea poate duce persoana omenească spre păcat, în ultimul spre mîntuire, prin răbdare. Hristos şi-a însuşit trupul cu rostul din urmă. Dar şi cu rostul de-a face prin ea trăite bucuriile curate ale cunoaşterii lui Dumnezeu în frumuseţea ei luminoasă.

Dar în toate acestea, umanitatea Lui nu e pasivă, ci se menţine activă, dar activă pentru a se împărtăşi de dumnezeirea mîntuitoare a Sa, pentru a se comunica prin ea de Dumnezeu cel întrupat în mîntuirea tuturor oamenilor care voiesc.

Chiar prin Hristos, mîntuirea se realizează printr-o colaborare între firea dumnezeiască şi cea omenească şi anume, prin cea mai intimă şi deplină colaborare. Această colaborare e făcută posibilă prin faptul că firea omenească e creată de cea dumnezeiască şi anume capabilă de colaborarea cu cea dumnezeiască, în vederea mîntuirii ei, sau capabilă să primească îndumnezeirea. Deci, nu firea omenească se împotriveşte lui Dumnezeu, ci păcatul. Firea omenească e făcută să colaboreze cu Dumnezeu şi să tindă spre El. Iar aceasta o face prin voia ei eliberată de păcat. De aceea, Fiul lui Dumnezeu uneşte firea omenească cu cea dumnezeiască şi o dată cu aceasta şi voile lor în Persoana Sa.

Fiul lui Dumnezeu a asumat în ipostasul Său firea omenească, înzestrată cu voința ei. Sfîntul Maxim Mărturisitorul spune: „Îl credem pe Același în chip dreptcredincios întru toate Dumnezeu și om desăvîrșit, pentru că are și voiește și lucrează în chip desăvîrșit cele dumnezeiești și cele omenești și deci are în mod propriu și voința și lucrarea dumnezeiască și cele omenești.

Că a avut voia omenească după fire, precum și cea dumnezeiască după ființă, o arată în mod vădit însuși Cuvîntul prin ferirea omenească din iconomie, de moarte... și că a fost cu adevărat și în mod propriu om, o mărturisește însăși voința Lui naturală, care s-a ferit de moarte prin iconomie. Dar că iarăși a fost îndumnezeită în întregime voința Lui omenească prin consimțirea ei cu cea dumnezeiască, fiind mereu mișcată și întipărită de aceasta, e vădit din faptul că împlinea în mod deplin numai voia Tatălui".

Același lucru îl spune Sfîntul Maxim în forma următoare: „Deci ca Dumnezeu prin fire a voit cele dumnezeiești și părintești prin fire. Căci era împreună voitor cu Născătorul Lui. Iar ca om voia iarăși Același cele omenești prin fire, păzind iconomia (întruparea) curată de orice nălucire, neîmpotrivindu-se nicidecum voii Tatălui. Căci nimic din cele naturale, *precum nici însăși firea nu se împotrivește vreodată cauzei firii*. Deci dacă ar spune cineva că ceva din cele după fire se împotrivesc lui Dumnezeu, vina ar arunca-o mai degrabă asupra lui Dumnezeu decît asupra firii, ca asupra Unuia ce a sădit în cele create războiul natural spre revoltă și luptă față de El și întreolaltă.

Iar că nimic natural nu se împotrivește lui Dumnezeu e vădit din faptul că nici una din creaturi nu are ceva reprobabil în existența sa ființială, ci dimpotrivă sînt supuse învinuirilor pentru abaterea lor. Căci prin această abatere ne facem părtași de tot răul prin socotința arbitrară, asemenea șarpelui începător al răului".

Colaborarea celor două voințe poate fi perfectă în Hristos, pentru că sînt ale unei singure Persoane. Ba, cele două voințe, merg prin colaborarea lor atît de departe în unirea lor în unica Persoană a lui Hristos, încît El le unește într-o unică socotință sau în îmbinarea lor în unica voire a mîntuirii.

Că voile naturale ale lui Hristos sînt două, dar voitorul personal Unul, pentru că același ipostas le folosește, întregindu-le pe amîndouă într-o singură socotință, fără să le confunde, o spune Sfîntul Maxim în următorul fel: „Precum se vede, Sever (monofizitul) a desființat voia naturală a umanității lui Hristos, neștiind că însușirea principală și primă a toată firea rațională e mișcarea potrivită dorinței ei. Pe aceasta, avînd-o în vedere Părinții, au mărturisit clar în Hristos o deosebire a voințelor naturale, dar nu gnomice (deci au recunoscut o singură socotință scoasă din cele două firi de ipostasul cel unul al lui Hristos, n.n.). Ei n-ar fi vorbit niciodată de o deosebire a voințelor gnomice în Hristos, ca să-L propovăduiască îndoit în socotințe și voiri și așa ca luptînd cu Sine prin contradicția gîndurilor. Căci cunoșteau că în viață nu se produce deosebirea voințelor gnomice decît prin despărțirea noastră de Dumnezeu".

Deosebirea în Hristos între cele două voințe ale firilor și o singură socotință a Lui ca ipostas, o explică Sfîntul Maxim astfel: „Părinții

au înțeles prin voința naturală" puterea prin care firea poftește să fie, putere în care se află pururea capacitatea de a voi. Dar nu e același lucru capacitatea de a voi și a voi de fapt, precum nici capacitatea de a grăi și a grăi de fapt... E proprie firii capacitatea de-a putea vorbi totdeauna; dar e propriu ipostasului cum se vorbește, precum și putința de-a voi și de-a voi de fapt...

Cuvîntul întrupat avea ca om capacitatea de-a voi mișcată și întipărită de voia Lui dumnezeiască... Dar dacă (voia omenească a Lui) s-a îndumnezeit prin unirea ființei Celui ce s-a îndumnezeit cu ființa Celui îndumnezeit... ceea ce îndumnezeia și ceea ce era îndumnezeit erau două..., dar erau într-o relație una cu alta. Dar cele ce sînt una spre (cu) alta, sînt date împreună și fiecare e cugetată împreună cu cealaltă. Deci, fiindu-i dat prin fire, Mîntuitorul se vădește voind ca om și suferind frica trupească de moarte, voind să arate împreună cu celelalte patimi iconomia (întruparea) curată de nălucire...; și iarăși prin pornirea împotriva morții, omorînd moartea cu moartea, ca să mîntuie ceea ce se afla în El prin fire ca om și ca să arate și marele și negrăitul sfat al Tatălui împlinit de El ca Dumnezeu. Căci nu să pătimească, ci ca să mîntuiască, s-a făcut în mod principal om... El arată, deci, deodată cu frica și ferirea de moarte, pornirea voii omului, în unirea naturală cu cea dumnezeiască, împotriva morții..., prin imprimarea voii omenești de voia dumnezeiască". S-ar putea spune că chiar în ferirea de moarte, Hristos arată și ca Dumnezeu că e contra morții, de aceea, deși o primește ca om, o primește ca s-o învingă.

Unitatea socotinței rezultată din cele două voințe în El este una, dar una fără contopirea lor: ea e una cu voința omenească îndumnezeită, concretizată deci în starea de îndumnezeire. Ceea ce e îndumnezeit și ceea ce îndumnezeiește nu se confundă, dar realizează practic o unitate în socotință sau în plănuirea și făptuirea mîntuirii umanului. Umanul în Hristos se înfăptuiește prin voia dumnezeiască, dar nu fără voia omenească. Dar nu îndumnezeiește o dumnezeire impersonală, un uman impersonal. Ci, aceeași Persoană, îndumnezeiește ca Dumnezeu, sau cu voia dumnezeiască, și aceeași Persoană e îndumnezeită ca om, sau în voia omenească. Unul și același îndumnezeiește ca Dumnezeu și trăiește îndumnezeirea ca Om. Unul și același se îndumnezeiește pe Sine însuși, îndumnezeind ca Dumnezeu și fiind îndumnezeit ca om. Hristos introduce pîrga umanității noastre în altarul suprem al ipostasului Său ca s-o îndumnezeiască și s-o țină acolo în veci, ca să se întindă din ea îndumnezeirea peste toți oamenii care voiesc. Ce iubire și cinste negrăită e acordată umanului!

Chiar omul de rînd trăiește lucrarea de înălțare săvîrșită asupra sa de el însuși, întrucît are în sine o treaptă activă mai înaltă și alta mai coborîtă. Și e același și una și alta.

Cuvîntul dumnezeiesc întrupat e un ipostas sau o Persoană prelungită prin coborîre în cele omenești; sau își asumă voia și toate cele omenești, curățite, ca pe un chip de rob (*Filip.* II, 9), dar își păstrează puterea dumnezeiască, prin care rabdă pătimirile omenești, însă le și face mediu de lucrare dumnezeiască și de mîntuire. Biruind pătimirile și moartea prin răbdare, se face la urmă transparent prin ele, fără să lepede

omenescul. Iar pătimirile și moartea le ia nu numai ca moduri pasive, ci au în ele și voia omenească. Aceasta se arată însă prin faptul că nu sînt simplu suportate, ci și că sînt suportate prin efort, ceea ce se vede din faptul că suportarea e amestecată cu greutatea de suportare, sau urmează feririi de ele. Desigur, această ferire nu e o mișcare păcătoasă, ci mișcarea naturală a firii de-a se menține în viață, e o dezaprobare a morții de El ca om, dar și ca Dumnezeu. Iar în biruirea acestei ezitări, a acestei feriri, se arată întărirea voii omenești prin voia și puterea dumnezeiască, ca să aibă ocazia să învingă moartea. Dacă n-ar fi nici o ferire, umanul ar fi anulat prin îndumnezeire. Dar îndumnezeirea nu anulează efortul voii omenești, ci îl susține, ceea ce înseamnă că trebuie să se trăiască necesitatea acestui efort, în care se cuprinde și efortul suportării morții.

Dar nu numai în răbdarea pătimirilor și a morții se arată puterea voii omenești îndumnezeite, ci și în toată învățătura Lui, care e și trăită de El, în iubirea, mila copleșitoare a lui Hristos. Chiar minunile Lui nu sînt săvîrșite fără să participe și voia și mila omenească la ele.

În toate se arată atît coborîrea ipostasului dumnezeiesc la cele omenești, cît și ridicarea lor la treapta de fapte și pătimiri ale ipostasului dumnezeiesc.

Hristos e înălțat ca om la cunoașterea și capacitatea de exprimare a celor dumnezeiești, dar fără să părăsească modul omenesc de a le înțelege și exprima, sau o dată cu coborîrea Lui însuși la modul înțelegerii și exprimării dumnezeirii prin omenescul Său. Fiul lui Dumnezeu s-a coborît la chipul de rob, dar chipul de rob îl trăiește ca devenit propriu al Său ca Fiul lui Dumnezeu. Hristos își trăiește adîncimile și-și cunoaște adîncimile Sale dumnezeiești, dar le trăiește și le exprimă în forme omenești. Iar acestea, după biruirea morții, devin transparente pentru adîncimile devenite desăvîrșit luminoase.

Dar cine poate descrie taina Persoanei Cuvîntului dumnezeiesc devenit totodată și om ? Taina aceasta nu face decît să adîncească la maximum taina persoanei omenești, care unește în mod asemănător în ea trăirea adîncimilor spiritului și a sensibilității și mărginirii trupului, nu în mod despărțit de spirit, ci trupul prin spirit și spiritul prin trup. Hristos confirmă taina minunată a persoanei omenești, făcîndu-se temelia intimă a eternității și mișcării ei fără sfîrșit.

Fără întruparea Fiului lui Dumnezeu ca om, fără acceptarea de către El a calității de persoană a firii omenești, neîncetînd să rămînă și Persoană a firii dumnezeiești, persoana omului obișnuit ar fi lipsită de taina ei creată ca existență pentru eternitate și infinitate, sau în comunicare cu izvorul personal al acestora, venit în maximă apropiere de ea.

Această destinație ne-a arătat-o realizată, în Sine ca om, Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, în mod deosebit prin biruirea morții sau prin înviere. El a realizat în Sine învierea și viața de veci întru fericirea dumnezeiască a omului.

Fiind Dumnezeu și făcîndu-și proprie firea omenească, prin înviere arată că și-a făcut-o proprie în întregimea ei pentru veci. Fiul lui Dumnezeu se face prin aceasta și ca om Fiul veșnic al Tatălui și rămînînd

unul dintre oameni, sau Frate al lor, îi face pe toți, cei ce vor, fii veșnici ai Tatălui împreună cu Sine. Sfînta Treime nu-și mai trăiește viața de iubire fără umanitate.

Cînd Hristos, murind spune Tatălui : „Părinte, în mîinile Tale încredințez sufletul Meu“ (Lc. XXIII, 46), El face din moarte o intrare în comuniunea supremă cu Tatăl ca om. El se încredințează prin aceasta pe Sine însuși ca om Tatălui, pentru că este tot El și Fiul lui Dumnezeu. Chiar murind învinge moartea, pentru că chiar prin ea se încredințează cu toată siguranța Tatălui, cum nu o putea face nici un om care murea înainte de El. El a trăit această trecere sigură la Tatăl prin moarte ca om. Sufletul Lui, ca bază a firii umane asumate, nu putea nici dispărea în neființă, nici nu se putea duce într-o stare și mai puțin participantă la viața dumnezeiască. Fiul lui Dumnezeu îl ține în Sine și deci și în relația Sa cu Tatăl, sau într-o relație și mai intimă cu Tatăl, prin tăria ce-a dovedit-o răbdînd moartea trupului.

Dăruirea arătată în suportarea morții a fost excepțională, a dovedit-o Hristos, arătînd că moartea suportată, deci și pătimirea ce a anticipat-o, a fost reală, deci grea ca a oricărui om. Aceasta a arătat-o strigînd că simțea moartea ce se apropia ca o adevărată „părăsire“ din partea Tatălui (*Mt.* XXVII, 46). Cu cît a simțit pătimirea mai grea, cu atît a dovedit mai mult tărie și pornirea de dăruire a sa suportînd-o. Iar tăria și dăruirea aceasta, deși nu le-ar fi putut avea, dacă nu le-ar fi fost și Dumnezeu, totuși puterea dumnezeiască nu i se comunica decît în efortul, care Îl apărea ca pur omenesc. Puterea dumnezeiască nu i se comunica în forma, care să-L scutească de necesitatea efortului omenesc, ci în forma care Îl întărea în efortul suportării pătimirii depline, nemicșorate a omului. Dimpotrivă, omul de rînd, în lipsa puterii dumnezeiești, își pierde simțirea conștientă a întregii dureri. E și aceasta o iconomie a lui Dumnezeu. În Hristos intensitatea acestei dureri nu s-a micșorat prin neputința care copleșește simțirea ei integrală de către om.

În Hristos a fost lupta cea mai intensă a Sa ca om cu moartea. Numai prin aceasta a putut-o învinge. Dar lupta aceasta biruitoare a fost făcută posibilă de faptul că era și Dumnezeu. Aceasta nu L-a scutit de-a pune în maximă lucrare puterea de răbdare a Sa ca om.

Ca Dumnezeu rămînea nepătimitor, dar aceasta nu o trăia în umanitatea Lui. Ci puterea nepătimirii dumnezeiești o experia ca om în putința de-a trăi cu suprema intensitate efortul răbdării.

E greu omului să-și mențină pentru veci, în potență, calitatea valoroasă a integrității sale personale. Dar numai prin suportarea acestor greutăți și-o poate menține. Aceasta a avut loc în Hristos pentru a ne comunica rezultatul ei tuturor.

Dar dacă puterea dumnezeiască, datorită căreia a putut susține efortul răbdării pătimirilor și morții, a lucrat în El în mod ascuns, nu același lucru se poate spune despre minunile și cuvintele Lui de învățătură. În acestea El era mereu pătruns de lumina dumnezeirii Sale. Dar și mulți din cei ce-L auzeau și vedeau. De aceea, în ele puterea dumnezeiască lucra în mod arătat și simțit de El, dar și de alții, însă tot prin umanitatea Sa. De aceea, săvîrșea minunile cu ușurință, ba uneori

puterea pentru ele se simțea iradiind din El, fără să i se ceară de cineva anume, ci simțindu-se doar cum curge din El această putere, chiar prin hainele de pe trupul Său, cînd ele erau atinse, de cei ce se puneau prin credință în comunicare cu El (*Lc.* VIII, 14). Iar dacă în cuvintele ce le spunea, ascultătorii simțeau că erau covîrșiți nu numai de adevărul lor luminos, ci și de puterea lor, cu siguranță că această lumină și putere erau trăite cu și mai mare îmbelșugare de El însuși : „Că îi învăța pe ei ca unul care are putere, iar nu cum îi învățau cărturarii lor“ (*Mt.* VII, 29). „Cine s-a atins de Mine ?“ (*Mc.* V, 31).

Lumina în care trăia a dat-o pe față în modul cel mai intensiv în Schimbarea Sa la față. Lumina răspîndită de El era ca a soarelui, dar ea nu-L acoperea, ci însăși fața Lui strălucea ca soarele (*Mt.* XVI, 2).

Omenescul nu se pierde în Hristos, nu se contopește în dumnezeire, ci dumnezeirea îl păstrează și îl face transparent al ei și îl înalță la această calitate.

Am expus în capitolul anterior explicarea creștină a rostului răbdării durerilor, greutăților, fricii de moarte. Ea nu poate fi explicată decît din faptul că prin această răbdare spiritul uman se întărește pentru viața viitoare în comuniune cu Dumnezeu. Într-o concepție panteistă ele n-au nici un rost. Hristos le-a acceptat și le-a răbdat cu tăria cea mai deplină pentru ca să poată preda cu adevărat sufletul Său lui Dumnezeu.

Dar pregătirea pentru viața viitoare, în comuniune deplină cu Dumnezeu, se face și prin altă formă a efortului spiritual : prin înfrînarea de la plăceri, prin neacceptarea robiei patimilor produsă de aceste plăceri, Răbdarea durerilor și stăpînirea de sine față de atracția înrobitoare a plăcerilor sînt cele două forme ale întăririi, ale iubirii de Dumnezeu împotriva iubirii egoiste de sine, întreținută mai ales de trup. Prin aceasta se face chiar din trup un mijloc de apropiere a omului de Dumnezeu, desăvîrșită în viața viitoare. De aceea accentuează Părinții atît de mult asumarea trupului omenesc de către Hristos. Din mijloc al înstrăinării de Dumnezeu prin plăceri, trupul a fost făcut de Hristos prin suportarea patimilor și oprirea de la plăceri, mijloc de întărire a sufletului în iubirea de Dumnezeu, deci de predare a lui Tatălui Său. Sufletul astfel unit cu Dumnezeu și ridicat la tăria maximă poate învia apoi trupul. Primirea morții trupului e ultimul grad al acestei primiri a durerilor și opririi de la plăceri. Ea e jertfa supremă adusă lui Dumnezeu de Fiul Lui pentru mîntuirea Lui de moarte ca om.

Fiul lui Dumnezeu se face om real, luînd trup pentru a-l supune celei mai depline asceze în ambele forme amintite, în locul egoismului prin care trupul caută plăcerile și evită durerile și prin aceasta se alipește prea mult vieții pămîntești și lumii materiale, ea mergînd pînă la suportarea morții pentru a o birui prin înviere. Aceasta e sensul crucii biruitoare a morții acceptate de Hristos și care ni se cere să o purtăm și noi din puterea Lui.

Și ceea ce am spus și în explicarea sensului răbdării, repetăm și acum, că această asceză, dusă pînă la primirea morții ca jertfă, nu are sens decît în cadrul relației dintre om și Dumnezeu cel personal, ca întărire a iubirii față de El într-o existență eternă.

Jertfa aceasta se aduce de Hristos pentru oameni ca persoane, dar numai lui Dumnezeu ca Persoană. Iar din puterea lor se poate aduce şi de oameni pentru ei. Ea pune în evidenţă valoarea veşnică a persoanelor umane, jertfa fiind mijloc de asigurare a vieţii lor eterne. Dar, infinit mai presus de ele, prin jertfă, se pune în evidenţă atotputernicia lui Dumnezeu, care poate scăpa de moarte persoanele pentru care se aduce, dar şi valoarea celui ce se aduce jertfă, putînd cîştiga prin ea ca act de iubire, iubirea lui Dumnezeu faţă de sine şi faţă de persoanele pentru care se aduce.

În jertfă, sau în crucea care o reprezintă, e implicată credinţa într-un Dumnezeu personal, iubitor şi atotputernic şi în valoarea eternă a persoanelor umane.

Aşa zisa jertfă a unui om pentru alţii, ca să le asigure o viaţă mai bună, cînd nu se crede într-un Dumnezeu, mai presus de legile lumii şi nici nu arată valoarea viitoare a persoanelor umane, e o contradicţie în sine, sau are o valoare foarte relativă.

Jertfa, ca renunţare a persoanei umane la sine pentru Dumnezeu şi de aceea ca predare a ei lui Dumnezeu, are ca efect nu numai învierea, ci şi sfinţirea ei de păcatul egoismului. Şi numai de la un Dumnezeu personal, atotcurat de nedeplinătăţile lumii, poate veni sfinţirea, ca pregătire pentru viaţa viitoare în comuniune iubitoare desăvîrşită cu Dumnezeu şi cu semenii.

În teologia occidentală a Evului Mediu, (prin Anselm de Canterbury) s-a născut ideea că jertfa lui Hristos n-a avut scop şi sfinţirea omului şi învierea întru fericire ca efect al ei, ci numai satisfacerea onoarei jignite a lui Dumnezeu prin păcatul oamenilor, ceea ce Îl face pe Dumnezeu să le dea acestora ca echivalent juridic scăparea de pedeapsa morţii (aut satisfactio aut poena). Prin aceasta, în catolicism s-a slăbit atenţia la sfinţirea oamenilor prin jertfă, iar în protestantism s-a negat cu totul valoarea ei şi posibilitatea unei vieţi de sfinţenie. Legătura intimă dintre jertfă şi sfinţire au arătat-o Sfinţii Părinţi şi în numirea de „dar sfinţit“ dat jertfei.

În Ortodoxie, legătura între jertfă şi sfinţire se afirmă concret prin practica sfinţirii persoanelor, naturii şi lucrurilor de care se folosesc persoanele, prin semnul crucii, dar şi prin chemarea Duhului Sfînt, care pune într-o legătură simţitoare persoanele umane cu Fiul şi prin El cu Tatăl, deci cu Sfînta Treime, izvorul iubirii nemărginite. Prin sfinţirea naturii se depărtează de la ea duhurile rele, care fac să apară în ea luciri ispititoare sau stricăciuni.

În general, Dumnezeu nu rămîne un Judecător distant, care ne absolvă de vină prin satisfacţia echivalentă adusă de Hristos, ci vine la noi prin Duhul Său, datorită însuşirii de către noi a duhului de jertfă al lui Hristos.

Legătura între jertfă şi sfinţire se afirmă şi în Liturghia Ortodoxă, prin considerarea prefacerii pîinii şi vinului în trupul şi sîngele jertfite ale lui Hristos, atît ca act de jertfă, cît şi ca act de sfinţire. Noi primim trupul şi sîngele jertfite şi de aceea sfinţite ale lui Hristos, pentru sfinţirea noastră. Iar prefacerea pîinii şi vinului în trupul şi sîngele Lui sfinţite, are loc prin chemarea Duhului Sfînt. Catolicismul, nemaidînd

o importanță fermă sfințirii, nu mai practică nici chemarea Duhului Sfînt pentru prefacerea darurilor aduse și în general, acordă mai puțină importanță Duhului Sfînt în viața creștinilor. Iar prin aceasta se nesocotește și efortul pe care e chemat să-l facă creștinul pentru sfințirea lui. Căci sfințirea nu e numai opera lui Dumnezeu, ci și a colaborării omului. Fără efortul acestuia pentru o viață curată, el nu poate fi sfințit. Iar prin nesocotirea efortului omului în sfințirea lui, se slăbește chiar accentul pus pe realizarea omului ca persoană. El devine mai mult un obiect al voinței, sau de mai multe ori al bunului plac predestinaționist al lui Dumnezeu (ca în calvinism).

La extrema opusă protestanților, din care unii declară că prin Hristos s-a înfăptuit totul, se situează considerarea „sacrului" de către falsele religii păgîne sau panteiste, ca o trăsătură generală extinsă în toate, fără o preocupare de curăție și de un efort spre ea, sau ca o trăsătură ce ține de firea omului. În această concepție totul e sacru. Orice forță a naturii, sau a oamenilor, e trăită, de aceea, ca inspirînd sentimentul religios, dacă se vede în ea un absolut.

Dar aceasta iarăși anulează pe Dumnezeu ca existență personală și pe om ca persoană liberă, chemată la o viață curată de egoismul pătimaș și prin acesta de veșnică fericire în comuniunea cu Dumnezeu cel personal și atotiubitor. Toate valorile personale, sporite prin efort spre curăție, sînt anulate și persoana însăși e socotită ca destinată să se topească în natură și în forțele ei impersonale.

Pentru creștinism, sfințenia nu poate fi cîștigată decît de persoană, prin efort spre curăție, de la Dumnezeu ca suprema existență personală. Sfințenia e o relație de iubire între persoana umană și existența personală divină. Ea ridică la cea mai înaltă curăție și responsabilitate persoana umană și nu poate fi despărțită de jertfă, deci de un efort al omului de a se depăși, de a-și da chiar viața din iubire, dar nu de-a pieri, căci jertfa se aduce cu credința că prin ea se intră în comuniunea iubirii desăvîrșite și eterne cu existența personală, eternă, prin ea însăși. Sfințenia unită cu jertfa e susținută de credința în valoarea eternă a persoanelor umane, întemeiată pe credința în Dumnezeu ca existență personală, sau ca o comuniune personală și iubitoare supremă. Una din aceste Persoane s-a făcut om din această iubire ce-o are cu celelalte Persoane și s-a dăruit ca om prin jertfă iubitoare Tatălui, atrăgîndu-ne și pe noi într-o viață dăruită și sfințită, sau de iubire veșnică față de Tatăl și de semenii noștri, din puterea Sfîntului Duh.

În această ridicare la starea de jertfelnicie și de sfințenie, ca pregătire pentru fericirea veșnică în comuniune cu Dumnezeu, trupul omenesc are un mare rol. Căci prin trup poate cădea sufletul din tăria lui spirituală, din iubirea lui de Dumnezeu, și prin trup se poate înălța spre Dumnezeu și în iubirea Lui. În ceea ce se întîmplă cu trupul se arată slăbiciunea sau tăria sufletului și tăria sau slăbiciunea legăturii lui cu Dumnezeu, egoismul sau jertfelnicia lui iubitoare.

De aceea, Fiul lui Dumnezeu a luat nu numai sufletul, ci și trupul omenesc. Trupul și l-a adus jertfă și l-a sfințit, unindu-l cu Tatăl și cu Duhul Sfînt. Și trupul Său sfințit ni-l dă și nouă, ca să luăm și noi putere spre sfințirea trupului și sîngelui nostru și deci a unirii sufletului nostru cu Dumnezeu, ca prin tăria dobîndită de la El, împreună

cu Hristos ca om, să-l poată învia. Legătura între jertfă și sfințenie, realizată prin relația omului cu Dumnezeul cel personal, din puterea lui Hristos cel jertfit, a descris-o pe larg Sfîntul Ciril din Alexandria în opera sa „Închinarea în Duh și adevăr". A făcut-o aceasta ca cel mai aprig critic al păgînismului panteist. El a făcut o deosebire categorică între „jertfele sacre" ce se aduceau în păgînism, care nu se adresau unui Dumnezeu personal și nu asigurau o viață veșnică celui ce se jertfea sau aducea vreo jertfă și celor pentru care se făcea aceasta, și jertfele ce se aduceau chiar în Vechiul Testament. De aceea Sfîntul Ciril vede în ele anticipări imperfecte ale jertfei lui Hristos. El face, de aceea, și cea mai strînsă legătură între jertfă și sfințirea celui ce o aduce, declarînd că numai cel ce intră cu jertfa total neegoistă la Tatăl împreună cu Hristos se sfințește.

Deosebirea aceasta o vedem făcută clar în Vechiul Testament, mai ales între jertfa adusă de proorocul Ilie, cel mai aprig luptător împotriva păgînismului și între jertfele aduse de „preoții" acestuia. Ilie rîde de ei cînd îi vede cerînd foc de sus peste jertfele lor, știind că „zeii" lor nu aud, pentru că nu sînt persoane superioare forțelor naturii. Dar Dumnezeu cel mai presus de natură, Dumnezeu cel personal, chemat de Ilie, trimite îndată foc din cer peste jertfele lui, arătînd că jertfele aduse lui nu sînt aduse numai de oameni, ci sînt și primite cu bucurie de El și El vine cu puterea Lui în ajutorul celor ce le aduc, ca să le poată aduce. Legătura între jertfa adevărată, ca act și relație cu Dumnezeu cel personal, mai presus de lume, și viața veșnică pe care ea o dă, celui ce o aduce în alt plan al existenței, s-a arătat ca printr-o preînchipuire în Vechiul Testament, în ceea ce s-a petrecut chiar cu Ilie după aducerea jertfei lui adevărate. El este răpit într-o căruță de foc la cer, arătîndu-se prin aceasta că el nu se topește prin moarte în natură, ci se înalță la o comuniune cu Dumnezeu, cel mai presus de lume. De aceea e arătat și în Schimbarea la Față, arătîndu-se alături de Hristos, care va învia întru slavă. La fel, se arată în mod semnificativ alături de El și Moise, care a scos poporul Israil din Egiptul religiei panteiste, al cărui mormînt, de asemenea, nu s-a aflat. Ei sînt arătați prin aceasta, ca cei care, prin credința lor în Dumnezeu cel personal și, prin jertfele instituite și aduse Aceluia de ei, și-au afirmat valoarea lor de persoane nepieritoare, deci destinate învierii. Dumnezeu cel personal nu duce la pieire persoanele, o dată ce și El este Persoană. Numai zeitățile păgîne, ca forțe ale naturii, le lasă în moartea definitivă, neputînd avea grijă de ele. O persoană produsă de natură, e și nimicită de natură. Dar creștinismul nu admite nici primul lucru, nici al doilea.

În calitate de persoane care n-au murit de tot, sînt amintiți, de credința unora dintre iudei : Ilie, Ioan Botezătorul, Ieremia, sau altul dintre prooroci, ca veniți a doua oară pe pămînt sub numele lui Hristos. Nu e vorba aci de o reîncarnare, ci de simpla credință în persistența acelora în unicitatea lor, care sînt trimiși pe pămînt în identitatea lor, într-o nouă misiune (*Mt.* XVI, 14).

Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu făcut om în întregimea ființei umane formată din suflet și trup, restabilește pentru veci toate persoanele umane în întregimea lor. El nu s-a făcut om, făcînd vreo per-

soană umană să-și piardă caracterul ei de persoană și luînd natura ei în Persoana Lui proprie. El s-a făcut om lăsînd toate persoanele umane în identitatea lor și scăpîndu-le de la moarte, întrucît Omul între oameni care s-a făcut El pentru veci, este totodată Dumnezeu, avînd în Sine ca om integral puterea eternității divine, pe care o comunică neîncetat tuturor persoanelor umane.

Avînd trupul legat de lume, ca și trupul nostru, dar transfigurat de dumnezeire, El va îndumnezei și transfigura tot universul cu participarea tuturor persoanelor umane înviate, cînd va veni vremea învierii, așa cum ne-a arătat cu anticipare pe Tabor, cînd se răspîndea din El și peste Moise și Ilie lumina dumnezeiască nepieritoare. Dar mijlocul prin care Dumnezeu transfigurează universul material e trupul omenesc devenit trup personal al Lui. De aceea, nu firea îngerească și-o asumă Fiul lui Dumnezeu, ci firea omenească. Dumnezeu nu se face înger, ci om. Numai ca om poate cuprinde intim tot universul.

Maxima eficiență a lucrării Sale îndumnezeitoare universale o are Dumnezeu, asumîndu-și pe veci rolul sau sarcina de Persoană a firii omenești. Prin aceasta arată nu numai suprema cinstire și valoare acordată persoanelor omenești, cu care se face frate, ci și maxima iubire ce o are față de oameni, făcîndu-se partener de comunicare și comuniune intimă cu ei. Dumnezeu însuși se face Persoană a firii omenești, sau unul dintre oameni, rămînînd totuși și Dumnezeu. Dacă ar renunța la dumnezeirea Sa, ne-ar arăta poate iubirea Sa, dar nu ne-ar putea-o comunica, pe lîngă faptul că s-ar dovedi supus schimbării ființiale, sau neavînd de fapt o fire deosebită de cea omenească. În acest caz nu s-ar pune în evidență negrăita cinstire dată omului, prin faptul că Dumnezeu însuși, infinit în atotputernicia și slava Lui, se face totodată om. Această cinstire se arată, în faptul că Dumnezeu cel infinit și atotputernic, Creatorul omului din nimic, se face și om, dar rămîne și Dumnezeu, dînd slava Sa dumnezeiască omului. E o supremă cinstire dată de Dumnezeu persoanei omului, prin faptul că se face Persoană a firii omenești. Numai ca o astfel de Persoană omenească poate comunica oamenilor infinita Sa iubire, dar în modul cel mai intim. Dumnezeu însuși făcîndu-Se Persoană omenească, arată că numai în calitate de Persoană omenească poate comunica în modul cel mai intim și mai călduros iubirea Sa oamenilor. Și primește să o facă aceasta. El face pe om, prin aceasta, în mod efectiv, centrul universului în unire cu El.

Numai persoana poate comunica iubirea și numai altor persoane de aceeași ființă. Dar Hristos comunică persoanelor umane nu numai iubirea imprimată de insuficiențe, ci iubirea desăvîrșită, infinită.

Persoana umană își comunică iubirea sa persoanelor umane și le arată suprema cinstire și prin faptul că în condiția de după cădere, suferă cu ele de greutățile lor, de suferințele lor, de moartea lor, cerîndu-le prin aceasta mila lor. Așa înțelege o persoană o altă persoană și participă prin compătimire la suferințele ei, la frica ei de moarte, la moartea ei. Acest rol și-L ia însuși Fiul lui Dumnezeu. El ne înțelege, ne compătimește, ne mîngîie, participînd la pătimirile noastre, dar nemicșorate de nici un păcat al egoismului. Însă și cere în veci mila noastră pentru suferința suportată de El pentru noi.

Acesta e un alt sens al pătimirii Lui.

Pătimirile noastre sînt de cele mai multe ori pentru noi înșine. Iar cînd sînt pentru alții, sînt reținute de regrete, de simțiri egoiste. A lui Hristos e numai din iubire față de noi. De aceea, nu caută să le micșoreze prin nici un dram de egoism. E o pătimire totală pentru noi. Este în ea o generozitate de o mărime nemărginită. De aceea, merge pînă la moarte. Dar tocmai prin aceasta învinge prin ea și prin moarte, moartea.

Dacă numai persoana poate iubi și, în condițiile de suferință și de moarte în care au de trăit oamenii, numai persoana poate compătimi și numai ea trăiește trebuința iubirii și compătimirii, dar persoanele simplu omenești nu-și pot da iubirea și compătimirea neumbrite de egoism, Hristos a venit să împlinească această năzuință a persoanelor omenești, fără de care chiar viața eternă a oamenilor ar fi monotonă și plictisitoare. În Hristos, Dumnezeu ni s-a făcut ca om modelul desăvîrșit și etern al persoanelor umane și al relațiilor dintre ele și izvorul de putere pentru înălțarea lor spre acest model, dar și partenerul comuniunii desăvîrșite. Fără acest model, izvor și partener și fără eforturile ce-au decurs și decurg pentru oameni din el, istoria omenirii și a întregii existențe ar fi fost plictisitor de îngustată și de monotonă și lipsită de un sens și de o direcție.

X. ÎNGUSTAREA ȘI USCAREA PERSOANEI PRIN PĂTIMIRILE EGOISTE ȘI ÎNĂLȚAREA ȘI LĂRGIREA EI ÎN HRISTOS PRIN HARUL DUMNEZEIESC

Patimile care par să lărgească persoana, în realitate o îngustează prin egoismul manifestat prin ele. În fiecare patimă, omul nu urmărește decît afirmarea sa. El vrea să se îmbogățească prin bunurile materiale după care se lăcomește, dar în realitate se închide cu ele în sinea sa, închizîndu-se comuniunii cu alte persoane. Vrea să se lărgească prin mîncare și băutură, dar în realitate nu mai actualizează bogăția virtuală a spiritului său. Prin plăcerea egoistă cu care profită de alții, îi reduce la obiecte și se sărăcește, însingurîndu-se. E preocupat de admirația de sine, sau e însetat de laudele altora, care i se par că-l îmbogățesc, dar în realitate nu mai vede valoarea celorlalți prin smerenie și iubire, cum nu o mai văd nici aceia pe a lui.

El se îngustează și devine rigid în relațiile cu alții. Nu vede orizonturile nesfîrșit de înalte ale existenței mai presus de lumea materială și ale eului său.

Omul stăpînit de patimi, voindu-se numai pe sine, taie, după Sfîntul Maxim Mărturisitorul, sau cel puțin slăbește în comunicarea ei practică, firea umană existentă în el, de aceeași fire existentă în alții. El opune tendinței naturale a firii comune din toți, de-a se actualiza prin comunicarea modurilor deosebite, în care e realizată în fiecare și de-a se îmbogăți astfel în fiecare prin toți.

Ba, dacă ea, comunicarea firii din toți, aduce fiecăruia nu numai îmbogățire, ci și bucurie, necomunicarea aduce celui ce rămîne închis în el nu numai sărăcire, ci și tristețe. E tristețea sentimentului de izolare, de singurătate, care după o practicare îndelungată face pe om incapabil să-și mai învingă această stare, sau îl învîrtoșează în ea. Omul devine prin aceasta în loc de o persoană vie, capabilă de-a crește, de-a se îmbogăți, un individ rigid, încremenit în îngustimea lui.

Omul se cere, după depășirea de sine, nu numai prin comunicarea cu alții, adică după o comunicare cu toți cei ce au firea comună cu a lui, ci și prin comunicarea cu ființa de care își dă seama că depinde ființa lui, care și ea se află realizată în Persoane. Cine se oprește numai la comunicarea cu oamenii, nu învinge deplin egoismul său, nu se poate depăși desăvîrșit pe sine, nu se poate îmbogăți la nesfîrșit, așa cum îi cere firea lui. Căci, la ce s-ar depăși pe sine prin iubire față de alții, dacă aceasta nu-i aduce depășirea vieții pămîntești, dacă aceasta nu-i aduce existenței ceva esențial nou, dacă ea nu-l scapă de moarte? De ce nu și-ar trăi mai bine cu toată intensitatea, plăcerile vieții pămîn-

teşti, dacă nu există decît aceasta? În fond, omul se cere, prin firea lui, după o bogăție inepuizabilă, după eternitate. Şi aceasta simte că nu o poate avea decît prin comunicarea cu o existență, care este în și prin ea însăși etern inepuizabilă. Numai iubirea aceleia și răspunsul omului cu iubirea sa la iubirea aceleia îi poate asigura bogăția mereu lărgită și în veci inepuizabilă.

Cine nu trăiește iubirea aceleia și capacitatea de-a depăși îngustimea egoismului său prin comuniunea cu aceea, nu poate depăși real egoismul său nici în comuniune cu alții. Sfîntul Maxim Mărturisitorul spune: „E cu neputință ca cei ce nu s-au unit mai înainte cu Dumnezeu prin buna înțelegere și cu cuget drept, să poată conveni între ei prin liberul arbitru". Iar cea care învinge toate granițele între persoanele umane și cele dumnezeiești, fără să le confunde, ci îmbogățindu-le la nesfîrșit și făcîndu-le să se prețuiască în veci, este iubirea. „Ca să spun simplu și pe scurt, spune același Sfînt Părinte, sfîrșitul tuturor bunătăților (virtuților) ca cea care duce la și aproape de Dumnezeu, Cel mai înalt vîrf al bunătăților și cauza a tot binele pe cei ce umblă în ea, este iubirea".

Dumnezeu s-a apropiat cel mai mult de om prin iubire în Hristos. Prin aceasta a unit firea noastră omenească cu firea Lui dumnezeiască într-o Persoană. El a umplut prin aceasta totodată cel mai mult firea omenească de iubirea față de firea dumnezeiască. Iar prin aceasta a ridicat firea Sa omenească în mod desăvîrșit peste tăierea ei de firea omenească din ceilalți oameni. Căci Dumnezeu nu poate să nu iubească pe toți oamenii la fel. De aceea, numai în unire cu Hristos prin credință ne putem umple și noi de iubirea față de toți oamenii, pentru că ne umplem de puterea iubirii Lui dumnezeiești și de puterea iubirii față de El. Iar puterea acestei iubiri este harul Lui.

Astfel, în Hristos, depășind cu tot egoismul nostru manifestat în patimi, ne realizăm cel mai deplin fiecare ca persoană, prin comuniunea cea mai iubitoare și mai deplină cu toate persoanele.